

## Tilburg University

### **Johannes Willebrands, De denkleer van kardinaal Newman en haar toepassing op de kennis van God door het geweten**

Schelkens, K.; Witte, H.P.J.

*Publication date:*  
2013

*Document Version*  
Version created as part of publication process; publisher's layout; not normally made publicly available

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*  
Schelkens, K., & Witte, H. P. J. (2013). *Johannes Willebrands, De denkleer van kardinaal Newman en haar toepassing op de kennis van God door het geweten*. (Willebrands Studies; No. 1). Uitgeverij 2VM.

#### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

#### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Willebrands Studies I

John Henry Cardinal Newman:  
Zijn denkleer en haar toepassing op de kennis  
van God door het geweten

Uitgegeven en ingeleid door Karim Schelkens en Henk Witte

Uitgave onder auspiciën van het  
Cardinal Willebrands Research Centre



*Johannes Gerardus Maria Willebrands in 1959*

# Inhoud

VOORWOORD . . . . .	V
---------------------	---

INLEIDING. NEWMAN ALS “COMPAGNON DE ROUTE” . . . . .	VII
<i>Karim Schelkens</i>	

BIJ DE UITGAVE VAN HET TYPOSCRIPT . . . . .	XXXIII
<i>Karim Schelkens en Henk Witte</i>	

JOHN HENRY CARDINAL NEWMAN	
Zijn denkleer en haar toepassing op de kennis van God door het geweten	
<i>Johannes G.M. Willebrands</i>	

AFKORTINGEN . . . . .	2
-----------------------	---

INLEIDING . . . . .	3
---------------------	---

HOOFDSTUK I. Newman's jeugd en geestelijke vorming . . . . .	9
Voorbemerking	9
Art. 1. Jeugd. Eerste bekeering	10
Art. 2. Oxford. Geestelijke mileu. R. Whately en de Noetics	15
Art. 3. Joseph Butler	19

HOOFDSTUK II. Christelijk Platonisme . . . . .	25
Art. 1. De zichtbare wereld	25
Art. 2. Het religieuze denken	36

HOOFDSTUK III. De persoonlijke aard van het menselijk denken	43
Art. 1. Newman's leer over de eerste beginselen	43
Art. 2. Het geweten als beginsel van het religieuze denken	51
HOOFDSTUK IV. De structuur van het denken . . . . .	59
Vorbemerkingen	59
Art. 1. Het dualisme van werkelijke en begripsmatige kennis	61
A. Werkelijke en begripsmatige kennis in verband met de <i>apprehension</i>	61
B. Werkelijke en begripsmatige kennis in verband met <i>assent</i>	67
Art. 2. Het dualisme van <i>assent</i> en <i>inference</i>	71
A. <i>Assent</i>	72
1. <i>Assent</i> , zijn onvoorwaardelijk karakter	72
2. <i>Simple</i> en <i>complex assent</i>	74
3. Zekerheid is onvergankelijk	77
B. <i>Inference</i>	82
1. <i>Natural inference</i>	84
2. <i>Formal inference</i>	87
3. <i>Informal inference</i>	93
Art. 3. <i>Illative sense</i>	98
HOOFDSTUK V. Het geweten als geleide tot God . . . . .	105
Vorbemerking	105
Art. 1. Theologie en Godsdienst	106
Art. 2. Het Godsbewijs uit het geweten	109
Art. 3. De buitenwereld en het Godsbestaan	122
BRONNEN EN LITERATUUR	127

## Voorwoord

Nu haast acht decennia geleden vatte Johannes Willebrands zijn studies aan in Rome. De ervaring van studie, reflectie, van de ontdekking ook van de eeuwige stad als een plaats waar geschiedenis, cultuur, devotie en menselijke ontmoeting elkaar raken zou hem de rest van zijn carrière tekenen. Het waren deze jaren waarin hij zich als jonge filosoof verdiepte in de studie van de geschriften en het leven van John Henry Newman, een denker die hem zou blijven begeleiden gedurende vele decennia.

Het is ons een oprecht genoegen, zij het niet zonder gepaste schroom, om met deze bundel het eerste volume in de nieuwe reeks “Willebrands Studies” — onder auspiciën van het Cardinal Willebrands Centre van de Universiteit Tilburg — aan te bieden. Het leek ons ook geschikt om deze reeks in te zetten met een uitgave van het “vergeten proefschrift” van Willebrands, waarin de originele tekst in een hedendaags jasje wordt aangeboden aan de lezer.

De kardinaal zelf heeft nooit de gelegenheid daartoe gezien, en in die zin is deze editie een eerbetoon aan zijn werk. Tegelijk wil deze editie een bijdrage leveren aan de studie van Newman, en de receptie van diens denken in het preconciliaire Nederland. Met deze dubbele doelstelling voor ogen presenteren we in deze uitgave de brontekst van de dissertatie, voorzien van een bijgaande nota waarin de principes die we bij het drukklaar maken van de tekst voor ogen hielden worden verhelderd. Tenslotte is deze uitgave ook voorzien van een inleidende studie, met de bedoeling leessleutels aan te reiken om Willebrands’ proefschrift te situeren, zowel binnen de persoonlijke ontwikkeling van de schrijver, als binnen de theologiehistorische context waarin zij werd geschreven.



## Inleiding. Newman als “compagnon de route”

### 1. Het belang van een vergeten proefschrift

Op 28 april 1969 wordt Mgr. Johannes Willebrands door Paulus VI tot kardinaal gecreëerd. Willebrands, op dat ogenblik net geen zestig, heeft er dan al een indrukwekkende kerkelijke carrière op zitten, en volgt kardinaal Augustin Bea op als president van het Secretariaat voor de christelijke eenheid. De benoeming is uitzonderlijk, want in de regel worden de hoofden van dicasteries niet gezocht binnen het orgaan waar zij tevoren actief waren.<sup>1</sup> Willebrands was een uitzondering daarop, en in kringen van oecumenici werd de benoeming enthousiast onthaald. Zo bijvoorbeeld door de prominente Franse theoloog Bernard Dupuy, in wiens persoonlijke archieven een nota te vinden is waarin hij “le nouveau cardinal de l’unité” bewierookt. De reden waarom ik dat hier aanhaal, is een paragraaf in Dupuy’s tekst die meteen de aanzet vormt voor deze bescheiden, inleidende nota over Willebrands en Newman. Na een korte schets van de opleiding en achtergrond van Willebrands, schrijft Dupuy het volgende:

Il n’est sans doute pas tout-à-fait inutile de rappeler que son premier ouvrage fut consacré à la philosophie de Newman: nous avons souvent entendu Mgr. Willebrands distinguer l’approche notionnelle des autres chrétiens et de leurs doctrines, et

<sup>1</sup> Hierover mijn bijdrage, getiteld *From Superno Dei Nutu to Regimini Ecclesiae. The Secretariat for Christian Unity and the 1968 Reform of the Curia*, in P. Van Geest & R. Regoli (red.), *Suavis Laborum Memoria. Church, Papacy, Roman Curia between History and Theology* (Collectanea Archivi Vaticani, 88), Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2013, p. 167–181.



l'approche existentielle ou réelle qui est exigée dans les rencontres oecuméniques. Volontiers il distingue aussi le dialogue théorique et conceptuel, qui doit être conduit par les experts et les spécialistes, et le dialogue réel ou concret, qui est le fait de tous les membres de l'église, et sans lequel il n'y aurait pas de progrès vers l'unité.<sup>2</sup>

Newmans gedachtengoed als voedingsbodem en inspiratiebron voor een katholiek engagement in de oecumene dus. Maar ook Newmans denkwereld, zijn unieke taal en zijn theologische en filosofische begrippenkader. Deze veelvoud aan elementen verraadt meteen de moeilijkheidsgraad van een poging om iemands Newman-receptie te vatten. Zoals vaak, is ook Willebrands' ontvangst en lectuur van de erfenis van de befaamde Victoriaanse theoloog veelzijdig, en niet onder één noemer te vatten. Hoewel dit beslist verdere studie verdient,<sup>3</sup> kan noch wil deze inleiding Willebrands' omgang met die erfenis in haar geheel bestuderen en vatten. Bovendien werden reeds eerder excellente studies gewijd aan het thema, waaraan ik graag refereer.<sup>4</sup> Wat deze bijdrage wél doet is zich toespitsen op de unieke aard en inhoud van dit boek: met name wil ik middels een contextuele studie leessleutels aanreiken die het proefschrift, waaraan Willebrands in de jaren 1934 tot 1937 werkte, voor hedendaagse lezers toegankelijk maken. Geheel in de

<sup>2</sup> Centre Istina (Parijs), Archief B. Dupuy, *Le cardinal Jean Willebrands*.

<sup>3</sup> Een blik op de recente inventaris van het persoonlijk archief van kardinaal Willebrands toont meteen het belang aan van Newman in het leven en werk van deze eerste. Zie L. Declerck, *Inventaire des archives personnelles du Cardinal J. Willebrands, secrétaire et président du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens* (Instrumenta Theologica, 35), Leuven, Peeters, 2013 (voortaan: "Archief Willebrands", met indicatie van het inventarisnummer waarin de gehanteerde bron kan worden teruggevonden). Aansluitend daarbij loont het de moeite de bibliografie van de kardinaal door te bladeren, die werd samengesteld en gepubliceerd door M. ter Steeg, *Bibliography Johannes Cardinal Willebrands*, in A. Denaux & P. De Mey (red.), *The Ecumenical Legacy of Johannes Cardinal Willebrands* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 253), Leuven, Peeters, 2013, p. 331-367.

<sup>4</sup> T. Merrigan, *The Enduring Influence of Newman on Willebrands' Ecumenical Views*, in Denaux & De Mey (red.), *The Ecumenical Legacy*, p. 31-47.

sfeer van het aristotelische-thomistische discours dat de filosofieopleiding van het Angelicum haar eigen cachet verleende in deze jaren, vertrekt deze bijdrage van het axioma dat “*scire est scire per causas*”. Wil men een zaak begrijpen, dan moet men er de oorzaken en achtergronden van kennen.

In deze inleiding geen diepgravende studie van de rol van Newman in Willebrands’ oecumenische geschriften, hoewel die — getuige Dupuy — onmiskenbaar aanwezig was. De hamvraag is een andere: vanwaar de gedachte van een jong priester om aan het Angelicum van medio jaren 1930, op een moment dat het neothomisme daar met professoren als Réginald Garrigou-Lagrange hoge toppen scheert, een thesis te schrijven over een “zonevreemd” onderwerp als Newmans denkleer? Het antwoord op die vraag schept ook meteen klaarheid omtrent de vraag waarom het überhaupt zinvol is een document als Willebrands’ dissertatie bijna acht decennia na dato alsnog — en voor het eerst — beschikbaar te maken. Tenslotte valt nauwelijks te ontkennen dat naar hedendaagse standaarden Willebrands’ proefschrift enigszins gedateerd lijkt, al behoudt zijn werk — zelfs in het archaïsche Nederlands van die tijd, dat in deze uitgave van een tekst waarin de precisie van de taal en uitdrukkingen zò centraal staan, werd aangehouden — een opvallend vlotte leesbaarheid. Van groter belang is dat met dit proefschrift een tijdsdocument wordt aangeboden, dat om historische én theologische redenen het bestuderen en herlezen waard is. Niet louter omdat het een proefschrift betreft van iemand die naderhand een internationale sleutelpositie bekleedde — in dit opzicht verbindt deze editie mooi de erfenis van twee kardinale — zowel binnen als buiten de grenzen van de *Catholica*, maar ook omwille van actuele ontwikkelingen binnen het kerkhistorisch onderzoek. Er is vandaag, onontkoombaar, een heropleving van de aandacht voor John Henry Newman. De directe aanleiding daartoe, ze laat zich vlot raden, is diens zaligverklaring in september 2010, door de voormalige paus Benedictus XVI. Dit kerkelijk gebeuren sorteert echter ook een academisch effect: de “Newman-forschung” richt zich met hernieuwde aandacht op

haar protagonist, en slaat daarbij nieuwe wegen in. Niet langer is de aandacht uitsluitend gevestigd op het leven en denken van Newman en zijn tijdgenoten, maar het onderzoeksterrein verbreedt zich naar de studie van de receptie van Newmans werk. Binnen dat kader verdient de Newman-receptie in de preconci-liaire Lage Landen de hernieuwde aandacht van (kerk-)historici. De ontdekking van Newman in de eerste helft van de twintigste eeuw liet immers ook in onze contreien diepe sporen na in het religieuze landschap, en tekende de verhoudingen tussen christelijke gemeenschappen in Nederland en Vlaanderen. Namen als Willem Hendrik van de Pol, Paul Sobry, Adrian J. Boekraad, Jan Hendrik Walgrave, Johannes Hermanus Gunning en Cornelia de Vogel spreken in dit verband boekdelen. Dit rijtje laat zich moei-teloos aanvullen, en de naam Willebrands verschijnt dan als één onder vele prominente katholieke stemmen, die Newmans erfenis op hun manier hebben opgepikt. Dit brengt ons terug tot de vraag van deze inleiding: vanwaar Willebrands' interesse?

## 2. "Carefully selected sermons repeated"

Om meteen met de deur in huis te vallen: over Willebrands' "ontdekking" van Newman gaat het verhaal dat zijn exegesesdocent op het Warmondse grootseminarie, Nico Greitemann, de latere kardinaal voor het eerst in aanraking bracht met die andere kardi-naal. Greitemann zelf gaf daartoe aanleiding in zijn boek "Op zoek naar de tweede onschuld".<sup>5</sup> Historisch is dit niet helemaal correct: toen Johannes Willebrands de seminarie-opleiding van Warmond aanvatte was Newman al sinds jaren geen onbekende meer voor hem. Het startpunt van de reisroute met de intellectuele *sparring partner* die Newman uiteindelijk werd voor Willebrands, ligt chro-nologisch vroeger, en is ook geografisch een behoorlijk eind verwij-derd van het Haarlemse seminarie. De plek waar Willebrands voor het eerst van Newman hoorde ligt diep in Nederlands Limburg,

5 N. Greitemann, *Op zoek naar de tweede onschuld*, Baarn, Ambo, 1981, p. 76

in Vaals. Op die landelijke plek was een deel van de opleiding van het kleinseminarie gevestigd van de Nederlandse redemptoristencongregatie — het hoofdgebouw stond in het Roermondse klooster Onze-Lieve-Vrouw in 't Zand, maar wegens plaatsgebrek werd een tweede locatie in Vaals aangehouden vanaf de jaren 1920. Na een volksretraite gepreikt door enkele paters Redemptoristen in Bovenkarspel in de Advent van 1920, was de twaalfjarige Willebrands onder de indruk geraakt, en werd het besluit genomen zijn Westfrieze thuishaven te verlaten voor zes jaren kleinseminarie, eerst in Roermond, dan in Vaals.

Hoewel nauw aansluitend op de erfenis van de H. Alfonsus van Liguori, sloot de juvenaatsopleiding van deze jaren — zo kort na de modernismecrisis die in Limburg en Haarlem erg tastbaar was geweest in de persoon van Thompson — nauw aan bij het neo-scholastieke klimaat dat rooms-katholieke opleidingen destijds doorsedemde. Deze dubbele inspiratie, enerzijds Thomas van Aquino, anderzijds Alfonsus, verleende aan de opvoeding van de kleinseminaristen een uniek cachet, waarin sterke klemtonen lagen op de taalkundige en literaire vorming van de redemptoristen in spe, die toch vooral sterke predikanten moesten worden. Het is tegen deze horizon, medio jaren 1920, dat Newman voor het eerst opdoemt in Willebrands' curriculum. Leren preken in die tijd en op die plek betekende: preken uit het hoofd leren opzeggen. Gaandeweg kwam er kritiek op dit negentiende eeuwse systeem, en wel van binnenuit. Het waren jonge redemptoristen die, met zin voor ironie, de afkorting van de congregatienaam (C.SS.R.) hertaalden als “carefully selected sermons repeated”. Het was evenwel binnen dit klassieke systeem dat de scholier Willebrands Engelse taallessen genoot van Pater Willem Reiring. Reiring, hoofd van de juvenaatsopleiding in Vaals, bracht Willebrands noch in aanraking met het historische, noch met het epistemologische werk van Newman, maar bood één enkel genre aan, de “Sermons”. In een terugblik van kardinaal Willebrands aan het eind van zijn leven komt kristalhelder de herinnering opzetten hoe de even beroemde als complexe, rijk gelaagde preek *The Second Spring* in Reiring's lessen ter sprake

kwam.<sup>6</sup> De toen vijftienjarige Willebrands raakte begeistert door het gracieuze Victoriaanse Engels.

Hier raken we een voor deze inleiding belangrijk punt: de vroegste fase in Willebrands' ontmoeting met Newman was er één die geheel en al draaide om taal. Centraal stond de opbouw van een preek, de eloquentie, de literaire *Schwung*. Die haast poëtische gevoeligheid was, voor de adolescent die hij toen was, van groot belang. De Jo Willebrands van deze jaren dweept — onder de invloed van Pater Otto De Groot — met zowel de klassieken uit de zeventiende tot negentiende eeuw, als met de poëzie van de Tachtigers. De kleinseminarist schreef speeches voor de literair-esthetische kring, Mont-Salvat, van de kleinseminaristen.<sup>7</sup> Deze toespraken, onder andere over de Vergiliusfiguur in Dante's *Divina Commedia*, waren weliswaar wat zwaar op de hand, maar altijd verfijnd en eloquent. Op geregelde tijdstippen trokken de kleinseminaristen ook de bossen in, om zich op de Vaalserberg, nu gekend als het drielandenpunt, te bekwamen in de "ars declamandi". Maar, zoals altijd, nam het leven zijn wendingen. Het kleinseminarie werd succesvol afgerond, en het noviciaat aangevat in de nazomer van 1927. Dat laatste bleek niet zo'n succes, en na zeven maanden noviciaat verliet Willebrands de congregatie.<sup>8</sup> In de jaren erop vinden we hem terug als jonge seminarist van Warmond, op weg om "wereldheer" te worden.

6 Over Reiring en het Collegium Josephinum — tevoren bezit van de Duitse redemptoristen die onder de Kulturkampf de Nederlandse grens waren overgetrokken — waar sinds 1921 een deel van het juvenaat was gevestigd, zie de bronnencollectie in het Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven, Archief redemptoristen, 5083: Codex chronicorum Vaals.

7 In verband met Mont-Salvat, zie Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven, Archief redemptoristen, 5302.

8 Voor de achtergronden bij deze beslissing, zie K. Schelkens, *De l'inventaire à la vie. Quelques réflexions préparatoires à une biographie du Cardinal Willebrands*, in Declerck, *Inventaire des archives personnelles du Cardinal J. Willebrands*, p. 17–20.

### 3. Newman door een thomistische bril

Na de moeilijke periode die volgde op het verlaten van de redemptoristencongregatie — en de verplichte anderhalf jaar op het diocesane kleinseminarie van Hageveld — ontpopte Willebrands zich op Warmond als een briljant seminarist, die na verloop van tijd de persoonlijke appreciatie genoot van de verouderende seminariepresident, Henricus Joseph Maria Taskin. Willebrands' studieresultaten waren uitmuntend, en aan het eind van zijn opleiding ontving hij uit Taskin's handen de Cornelius Broere-medaille die zijn verdiensten als primus in de verf zette. Doorheen zijn opleiding volgde hij de colleges Kerkgeschiedenis van Willem Nolet, de colleges Schrift van Greitemann, ... maar legde zich vooral met verve toe op de studie van het Grieks en het Latijn. De klassieke oudheid bekoorde Willebrands in zijn zoektocht naar "Bildung", en werkstukken over Aristoteles en het belang van diens denken voor de katholieke theologie tonen de grondigheid waarmee deze seminarist zich het begrippenapparaat van zowel de filosofische oudheid als de neo-scholastieke opname daarvan eigen maakte. Ter illustratie laat ik de seminarist zelf aan het woord, die in een seminariewerkje de gevleugelde gedachte onderstreept dat tenslotte "Aristoteles de stelling [poneerde] die het fundament is van geheel zijn stelsel, die de grondslag gebleven is voor het stelsel van St. Thomas, de nieuwe, diepzinnige en alleen bevredigende oplossing der problemen: er is een zijn in potentie en een zijn in act, aan beide komt de realiteit van te zijn, zij het in analogen zin, ten volle toe".<sup>9</sup> Het gaat me hier niet om de analyse van deze, op zich weinig opzienbarende, filosofische stelling. Wel valt op hoe het aristotelisch-thomistische denken voor Willebrands "de alleen bevredigende oplossing" biedt voor de kenleer. Deze seminarist bleek een oprecht verdediger van het dominicaanse neo-thomisme. Daarvan getuigen ook zijn allervroegste publicaties, korte bijdragen in het seminaristentijdschrift *Cassiacum* over het fundamentele belang

<sup>9</sup> Archief Willebrands, Dossier 18.4: De Aristotelis, quam posuit de actu et potential doctrina. Hujus theoriae origo ejusque historica evolutio.

van, alweer, Aristoteles als grondslag voor de katholieke filosofie.<sup>10</sup> Hoe, luidt de vraag dan, komt een denker als Newman in dit alles tevoorschijn?

De vermelding van het tijdschrift *Cassiciacum* geeft de richting aan van het antwoord. Dit tijdschrift, beheerd door studenten van het Warmondse Theologicum, fungeerde immers als spreekbuis van de Warmondse Paulus-Academie.<sup>11</sup> Op haar beurt weer onderdeel van de aloude (opgericht in 1799) Maria-congregatie van het seminarie, vormde de Paulus-Academie het studiegenootschap waarin seminaristen de kans kregen tot intellectuele verdieping, en dat in een geest van lectuur en levendig debat. Op geregelde tijdstippen hielden de leden doorwrochte referaten, waarin zij één of ander thema uitsponnen en een reeks theses ter discussie voorlegden. In de vroege jaren 1930 treedt Jo Willebrands in dit alles op de voorgrond, als een spilfiguur. Na een korte periode als secretaris verkoos men hem in juli 1930 tot voorzitter,<sup>12</sup> en raakte Willebrands *ex officio* betrokken bij de uitgave van *Cassiciacum*. In de Paulus-Academie trad hij meermaals op als debatleider, als inleider van de spreker van de dag, en bovendien speelde hij ook een inhoudelijke rol, in de heroriëntatie van het gezelschap. Het was onder Willebrands dat in 1933 de statuten werden hernieuwd,<sup>13</sup> en hij was het die er reeds in 1931 op aandrong dat men zou evolueren van een al te “sociologische” vereniging naar een meer “theologisch georiënteerde” vereniging.

Voortaan zouden de sessies niet zozeer focussen op thema's als “het kapitalisme”, of het “sociale vraagstuk”, hoe prangend ook in deze nadagen van de beurskrach, maar zich richten op doctrinele thema's. In februari 1931 bijvoorbeeld presideerde Willebrands een sessie over het “Eenheidsstreven in de Engelsche Staatskerk”,

<sup>10</sup> J. Willebrands, *De godskennis bij Aristoteles*, in *Cassiciacum* 5/2 (1930–1931) 44–50; Id. *Het godsídee bij Aristoteles*, in *Cassiciacum* 5/6 (1930–1931) 166–173.

<sup>11</sup> P. de Haan, *Wetenschap en praktische vorming in de Warmondse studentenvereniging Paulus en het studententijdschrift Cassiciacum*, in *Trajecta* 9 (2000) 191–205.

<sup>12</sup> Noord-Hollands Archief, Archief Seminarie Warmond 437.300.

<sup>13</sup> Het reglement van 1933, treft men in NHA: Archief Warmond 437.251.

gevolgd door een debat over de vraag “Protestant of Katholiek”. Dergelijke aangelegenheden ontsluiëren een dubbele interessesfeer: vooreerst was Willebrands behept met een hang naar theologisch-filosofische kwesties. Zijn vakantienotities van de vroege augustusdagen van 1932 accentueren dit, waar hij zichzelf oplegt te “studeeren en de vreugde en de voldoening ervan aan God opdragen met de bereidwilligheid het tóch te doen, ook als de voldoening zou wijken. Scholastiek studeeren — niet alléén sociologie, we verliezen dan het contact met de beginselen — we verliezen de theologie en christelijke wijsbegeerte”.<sup>14</sup> Langsheen het thema van de scholastieke filosofie verschijnt echter een, vooralsnog apologetische maar telkens weerkerende, interesse voor het protestantisme. Dit verraaft minstens een zekere nieuwsgierigheid voor wat zich buiten de grenzen van het rooms-katholicisme afspeelt, voor andere christelijke gemeenschappen. De interesse is oprecht, zoals des te meer blijkt uit zijn initiatief, in september 1931, om de Amsterdammer Piet A. Kasteel aan te schrijven met een verzoek om informatie over het protestantisme.<sup>15</sup>

Met name het Anglicanisme wekt Willebrands’ aandacht, als de *middle ground* tussen Calvinisme en Rooms-katholicisme. De aandacht voor dit thema blijft nazinderen, en enkele jaren later zien we in dat verband een gebeurtenis die ook voor het begrip van het proefschrift van Willebrands van cruciaal belang is. Op 3 juni 1934 immers, slechts een week na zijn wijding als priester in de Haarlemse kathedraal, hield Willebrands, bij wijze van afsluiting van zijn Warmondse seminarietijd, een slotbetoog voor de Paulus-Academie, over ... John Henry Newman. Het is voor mijn verhaal hier een beslissende speech, met name omdat in dezelfde periode Willebrands’ beslissing valt om filosofie te gaan studeren in Rome. Zo men ergens een tekst zoekt die weerspiegelt met welke houding

<sup>14</sup> Archief Willebrands, Dossier 324.5: Notes personnelles.

<sup>15</sup> Met dank aan Mgr. Karel Kasteel, die inzage verleende in dit schrijven van Willebrands aan Piet Kasteel. De aanleiding voor Willebrands’ brief was Kasteel’s bijdragenreeks onder de titel *Katholicisme en pausschap*, die verscheen in *Het Schild* 7 (1926) 94–99, 121–125, 187–190, 250–254, 310–314 en 340–344.



en welke verwachtingen de vijftwintigjarige seminarist naar het Angelicum trok is het deze. Jo Willebrands vat zijn optreden meteen aan met vlijmscherpe kritiek op de Newman-biografie door James Lewis May, die sinds enkele jaren in Nederlandse vertaling was verschenen.<sup>16</sup> Naar zijn aanvoelen schoot dit werk schromelijk tekort: “Dergelijke biografieën”, stelde de spreker “hebben geen andere pretenties dan den lezer een indruk over te brengen van Newmans invloed op iemand die niet heelemaal ongevoelig is voor schoonheid, hetzij in letterkunde, hetzij in de natuur of in ’s mensen leven”.

In het licht van wat we weten over de periode van Willebrands in het juvenaat van Vaals is dit een treffende boodschap. Was hij ooit verrukt door de talige esthetiek van Newmans taal, dan is hier sprake van een ommekeer. De betoogtrant verraadt weliswaar iets van de desillusie die zijn verloren enthousiasme teweegbracht, maar even prompt wijst de spreker op de herontdekking die hiermee gepaard ging. Willebrands las Newman met nieuwe ogen, op een manier nu die naadloos aansloot op zijn persoonlijke neiging tot filosofische reflectie: niet de lyriek, niet de stijl, maar de denkleer moet centraal staan, wil men Newman werkelijk begrijpen. Ipso facto schuift de aandacht van de student op naar een ander segment van Newmans oeuvre. Naar eigen zeggen richt Willebrands zijn aandacht nu op “wat voor Newman zelf was: the best things I have written: zijn redevoeringen voor de Universiteit van Oxford en zijn *Grammar of Assent*. Deze werken bevatten zijn denkleer, en zonder kennis daarvan wordt de figuur van Newman tot een veel groter mysterie dan zij reeds is”. De homiletische geschriften verdwijnen nu naar de achtergrond. Niettegenstaande Willebrands’ excellente studieresultaten zij me, terzijde, een kleine kanttekening vergund bij zoveel studentikoos enthousiasme: Willebrands beging immers een grove leesfout. Waar hij in de geciteerde passus Newman citeerde dat de “University Sermons the best theological book I have published” zijn, las Willebrands zijn bron wellicht te

16 John Lewis May, *John Henry Newman*. Vert. F.J. Wahlen, Voorhout, 1931.

gretig en te haastig. Want, Newman schreef het exacte tegendeel, het broncitaat leest niet “best”, maar wel “least theological book”.<sup>17</sup> Deze lapsus is des te meer frappant, omdat Willebrands hem, zoals het studenten weleens vergaat, zonder aarzeling overnam in zijn Romeinse dissertatie (p. 61). Maar keren we terug naar de speech van de jonge priester.

Onder de zeldzame vroeg twintigste-eeuwse studies over Newmans denken in de Lage Landen figureerde een bijdrage op naam van magister Johannes Vincentius De Groot.<sup>18</sup> De Groot, een in 1922 overleden dominicaan, was rond de eeuwwisseling een van dé promotoren van het Nederlandse neo-thomisme geweest, en bezette vanaf 1894 de leerstoel in de thomistische wijsbegeerte aan wat destijds de Gemeentelijke Universiteit Amsterdam heette. In 1910 bundelde deze thomistische voorman een reeks colleges en artikelen in boekvorm onder de titel *Denkers van onzen tijd*, met daarin een uitgebreide studie van John Henry Newmans denken omtrent geloofszekerheid. De in 1918 verschenen heruitgave van dit boek vormde, zestien jaar later, een hoeksteen voor Willebrands’ betoog.<sup>19</sup> In een naar hedendaags aanvoelen eigenaardige lezing, schreef de student het denken van Newman in een aristotelisch geïnspireerd, neo-thomistisch denkkader in, dit in navolging van Pater De Groot. Dergelijke poging levert enige spanningen op, die Willebrands ook zelf aanvoelde, wanneer hij argumenteerde dat “schrijvers als Dr. De Groot O.P. schijnen met Oxford te willen belijden: *Credo in Neomannum*; ze schijnen het voor onmogelijk te houden, dat Newman in zijn denkleer volkomen gefaald zou hebben”. Met deze bevinding stootte de jonge spreker op het

17 De brontekst treft men in A. Mozley (red.), *Letters and Correspondence of John Henry Newman During his Life in the English Church*, vol. 2, London, Longmans, Green, and Co., 1891, p. 407. Met dank aan Terrence Merrigan en Geertjan Zuijdwegt.

18 Over pater De Groot, zie M. Monteiro, *Gods predikers: Dominicanen in Nederland*, Hilversum, Verloren, 2008, p. 158–160.

19 Willebrands benut het deel over *John Henry Newman over de gronden van godsdienstige zekerheid*, in Johannes Vincentius De Groot’s, *Denkers van onzen tijd*, Bursum, 1918 (eerste editie: Amsterdam, 1910), p. 207–296

kernprobleem dat hem gedurende vier jaren zou intrigeren: hoe Newmans geheel unieke denksysteem te vereenzelvigen met de vereisten van de gangbare neo-thomistische traditie. In zijn lezing op Warmond meldde de spreker het probleem niet te zullen oplossen, maar het wel scherp te willen stellen. Om de precieze toon te vatten van Willebrands' omgang met Newman, aan de vooravond van zijn Romeinse studie, laat ik hem nogmaals aan het woord:

We zullen zien, hoe Newman overtuigd individualist was. Het individu staat altijd boven het universele; het individuele is de enige werkelijkheid. Newman had de overtuiging, dat hij persoonlijk een zending te vervullen had in Engeland om de Anglikaansche Kerk te redden. Hij streed geheel zijn leven tegen liberalisme en agnosticisme, voor het behoud van het dogma. Hiervoor stelt hij zijn leer op over de zekerheid en de wegen tot zekerheid. Volgens Newman kan iedere mensch zekerheid hebben en kan een eenmaal verworven zekerheid nooit verloren gaan. Tot zekerheid komen we niet door logische redeneeringen, want Newman ontkent de kracht der logische begrippen en de noodzakelijkheid der logische wetten. We kennen 't individueel-concrete rechtstreeks door een persoonlijke kendaad, welke instinctmatig is. Deze leer is in strijd met de leer van St. Thomas en is zuiver nominalisme.<sup>20</sup>

Het hoge woord is eruit. Los van het feit dat Willebrands' omschrijving van de newmaniaanse denkwijze de waarheid enig geweld aandoet, stoten we hier, meer dan in welke passus ook, op de kern van Willebrands' Newman-lezing. Die lezing ging niet op in een identificatie van de lezer met het denken van de schrijver, integendeel. De jeugdige filosoof *in spe* zet een verdediging op van het thomistische denkkader, en Newmans epistemologische discours staat daar diametraal tegenover. Newman vormt in deze zowel een bedreiging als een intellectuele uitdaging. Zoveel wordt duidelijk

<sup>20</sup> Noord-Hollands Archief, Archief Seminarie Warmond, 437300: Paulus-Academie.

in de stellingen die Willebrands zijn Warmondse gehoor voor-schotelde. Vooreerst markeerde hij, inleidend, de slotsom van zijn persoonlijke ontwikkeling: “De figuur van Newman moet vanuit zijn denkleer beoordeeld worden”; de tweede stelling bespeelde het inhoudelijke aspect, en luidde onomwonden dat “Newmans thesis over de zekerheid leidt tot agnosticisme”; waarna de laatste these klonk: “Newmans leer over de aard en het totstandkomen van onze kennis is nominalistisch”. Agnosticisme en nominalisme dus, twee aantijgingen die elk rechtgeaard neo-thomist minstens de wenkbrauwen doen fronsen. En op de plek waar Willebrands zou voort-studeren ontbrak het daar allermint aan, aan neo-thomisten.

#### 4. Voorbij de apologetiek: een thesis aan het Angelicum

In de drukke weken waarin de pas gewijde priester Willebrands in Bovenkarspel feestelijk onder de erepoort werd onthaald, er zijn eerste mis opdroeg, en waarin hij zijn toespraak voor de Paulus-Academie hield, vond ook een kort maar belangrijk gesprek plaats met de Haarlemse bisschop, Johannes Aengenent. Zelf een gewaardeerd intellectueel en voormalig docent op Warmond, zond deze bisschop, anders dan zijn voorganger, zijn beste priesterkandidaten voor verdere intellectuele vorming naar de universiteit. Eén daarvan was Willebrands, die jaren later — in een onooglijke nota naar aanleiding van de viering van zijn veertigjarig priesterjubiläum — neerkrabbelde dat “Mgr. Aengenent zei dat ik aanvankelijk de benoeming om verder te studeren zonder zichtbare emotie aanhoorde, maar dat mijn gezicht opklaarde toen hij eraan toevoegde dat dit in Rome zou gebeuren”.<sup>21</sup> Bisschop Aengenent plaatste Willebrands voor de keuze, of hij aan de Gregoriana, of aan het Angelicum zou gaan studeren. Maar het antwoord lag voor de hand: met zijn voorkeur voor de thomistische filosofie, en het voorbeeld van De Groot’s dominicaanse lectuur van Newman indachtig opteerde Willebrands voor de dominicanenuniversiteit. Daarmee zette hij een affiniteit in met die orde die hem decennia

<sup>21</sup> Archief Willebrands, Dossier 324.5: Notes personnelles.

zou bijblijven. Bovendien had hij op Warmond met bewondering de lezing aangevat van Réginald Garrigou-Lagrange's magnum opus over de Godskennis,<sup>22</sup> en bood de buitenkans zich aan om de in Rome druk bijgewoonde colleges van deze prominente denker met eigen oren te aanhoren. Niet zonder succes, want op het examen dat hij bij Garrigou-Lagrange aflegde in het voorjaar van 1935, behaalde Willebrands de maximale score van 20/20. Het betreffende college: "De valore rationis apud Aristotelem", sloot verder ook naadloos aan op de problematiek waarmee Willebrands' proefschrift worstelde.<sup>23</sup> Een studie aan het Angelicum werd het dus, en wel over een actueel thema, maar trouw geënt op de klassieke neo-thomistische methode, waarin deze student zo uitblonk.

Een doorslaggevende factor in het verhaal van elke dissertatie is de keuze voor een promotor. Na zich op 26 november 1934 te hebben ingeschreven aan het Angelicum benaderde Willebrands — die een kamer betrok in het nog jonge, door rector Mgr. Bernard Eras geleide Pauselijk Nederlands College langs de Via Salvator Rosa — de Nederlandse dominicaan Vincent Kuiper. Deze keuze illustreert mooi de lijn van zijn intenties: professor Kuiper was hoofd van de filosofie-opleiding van de Romeinse dominicanen, en genoot de reputatie een degelijk, klassiek neo-thomist te zijn. Kortom, Willebrands zocht een promotor die weinig ophad met de vernieuwende filosofische tendenzen die sinds de Verlichting hun opmars deden, Kuiper stemde in met de begeleiding van de student. Maar, op voorwaarde dat Willebrands beseftte dat hij "aan een thomistische universiteit studeerde en dat dit proefschrift dus kwalitatief en kwantitatief vooral over Thomas moest gaan".<sup>24</sup> Daarmee was het kader helder.

<sup>22</sup> Réginald Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature*, Parijs, Beauchesne, 1914; getuige retraitsenota's uit deze tijd had Willebrands ook het boek *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Saint-Maximin, Édition de la vie spirituelle, 1923, reeds doorgenomen.

<sup>23</sup> Archief Willebrands, Dossier 1: Libellus studiorum.

<sup>24</sup> Archief Willebrands, Dossier 379.1: Interview met kardinaal Willebrands door P. Gerbert Goossens.

Willebrands was op dat moment in de theologiegeschiedenis uiteraard niet de enige die zich met een dergelijke studie bezighield. Het proefschrift dat vandaag voorligt schrijft zich in de tijdsgeest van het interbellum in, een periode waarin katholieke pioniers als Erich Przywara interpretaties opzetten die door tijdgenoten als Willebrands werden opgepikt.<sup>25</sup> De inzet was evenwel verschillend: Przywara's theologische interessesfeer cirkelde rond de problematiek van de *analogia entis*, met name in de studie van Karl Barths *Römerbrief*. Tegenover de vermeende eenzijdigheid van het barthiaanse openbaringspositivisme (Gods openbaring staat haaks — *senkrecht vom oben* — op de menselijke ervaring) zette deze Przywara de katholieke positie doorheen de eeuwen neer als een gebalanceerde visie, en presenteerde theologische giganten als Augustinus, als Thomas, en ... Newman, als voorbeelden van een evenwichtig katholiek denken. Langzamerhand de studie van Pater De Groot ontgroeiend, vatte doctorandus Willebrands dus enthousiast de lectuur aan van een divers scala aan auteurs, waaronder Przywara, Henri Brémond, en de toen nog Lutherse Louis Bouyer. In aansluiting bij Przywara klonk het verlangen naar een betoog dat Newmans denken zou redden voor de neo-scholastiek. Maar het waren complexe tijden voor jonge katholieke intellectuelen. Het theologisch en filosofisch klimaat onder de late jaren van Pius XI was er één van groeiend ongenoegen over de thomistische methode. De modernismecrisis die het katholicisme voor Wereldoorlog I pijnlijk had getekend lag net ver genoeg weg om nieuwe initiatieven tot herbronning te doen groeien. Ook binnen de dominicanenorde rees het verlangen naar een theologische methode die meer recht deed aan de concrete historische realiteit dan men voor mogelijk achtte binnen het klassieke neo-thomistische keurslijf. Voorlopers van de bovenvermelde Dupuy in Parijs, zoals Marie-Dominique Chenu en

<sup>25</sup> K. Gladen, *Die erkenntnisphilosophie J.H. Kardinal Newmans im Lichte der thomistische Erkenntnislehre beurteilt*, Paderborn, Junfermann, 1934. Zie ook E. Przywara, *Einführung in Newmans Wesen und Werken*, Christentum: Ein Aufbau 4, Freiburg im Breisgau, 1922; Id., *Religionsbegründung: Max Scheler – J.H. Newman*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1923.

Yves Congar, ontwikkelden een thomisme dat haaks stond op dat van de professoren van het Angelicum. Dit gaf in de loop van de jaren 1930 aanleiding tot de ideeënstrijd die als de crisis rond de nouvelle théologie geboekstaafd staat, en die bepalend was voor de ontwikkelingen van Vaticanum II decennia later. In het centrum van deze strijd stond Garrigou-Lagrange prominent vooraan als een verdediger van de traditie, terwijl steeds meer studenten en denkers zijn visies als een geatrofieerd systeem ervaarden.

Bij Willebrands is er aanvankelijk geen sprake van een dergelijke afstandname. Hij werpt zich in Rome enthousiast op de studie van Thomas, en volgt zijdelings ook colleges in de moderne filosofie aan de Gregoriana. Mettertijd groeit ook het inzicht in zijn “onderwerp”. In de nabijheid van de Tiber, trekt Willebrands zich vaak terug in de bibliotheek van het Beda College in Rome: hij verdiept er zich in de geschriften van Newman, met name in de *Grammar of Assent*, die als voornaamste bron geldt voor zijn proefschrift. Deze “*lettura approfondita*” bleef echter niet zonder gevolgen: de student geraakt onder de invloed van het Newmaniaanse denkkader zelf.

Zich steeds weer verdiepend in de Newmaniaanse kenleer, groeit Willebrands’ begrip voor de combinatie van empirisme met patristisch en platoons denken, die naar zijn aanvoelen de onderstroom uitmaakt van Newmans visie. De student loopt uiteindelijk stuk op de inherente spanningen die de pogingen van zowel De Groot als Przywara om een scholastiek-aristotelische lezing van Newman door te voeren, karakteriseert. Het valt niet te ontkennen, aldus Willebrands (p. 29), dat Newmans platoonse wereldbeschouwing hem verwijderd hield van het aristotelisme”. Deze onooglijke zinsnede uit de beginpagina’s van de thesis wijst op de barstjes die ontstaan in Willebrands’ opzet om aan te sluiten op de syllogistische logica die de neo-scholastiek kenmerkte. Recente publicaties als Louis Bouyer’s spraakmakende artikel over Newman

als platonist<sup>26</sup> openen hem de ogen, en steeds scherper wordt het aanvoelen dat de formele en strakke logische benadering van religieus denken op haar grenzen stoot. Meer genuanceerd gesteld: het aristotelisch-thomisme is waardevol als methode, maar te beperkt om recht te doen aan **aan de complexe wijze waarop concrete individuen tot geloofservaring komen**. Het Newmaniaanse onderscheid tussen notioneel en reëel, dat ik aanhaalde in de eerste paragrafen van deze inleiding als het motief dat Willebrands blijvend zal tekenen, komt net hier in het spel.

Ontevreden met de uitleg die zijn secundaire bronnen hem bieden, moet Willebrands zich herpositioneren. Hij neemt kritische afstand van Henri Brémond, voor zover deze Newmans denken koppelt aan het “immanentisme” dat de Franse modernisten eigen was. Maar de student distantieert zich net zo goed van Przywara, wiens denken hij met enige scherpzinnigheid verwijt (p. 139) “overal de scheiding tussen notioneel en reëel op te heffen om zo tot een scholastieke interpretatie van Newman te komen”. Alles wel beschouwd maakt Willebrands een filosofische en religieuze bekering door aan het Angelicum, een geleidelijke omslag die hem toestaat andermaal tot een nieuwe appreciatie van Newman te komen. Was aanvankelijk de thomistische methode een breekijzer om het denken van de Engelse kardinaal te kraken, dan waren voortaan de rollen omgedraaid: de *Grammar of Assent* bood de tools om de abstracte, a-historische filosofie van het neo-thomisme te overstijgen.

## 5. Een filosofische bekering

Deze hele tournure verleent de hier voorliggende dissertatie haar eigenheid, en haar belang voor de ontwikkeling van Willebrands.

<sup>26</sup> Zie L. Bouyer, *Newman et le platonisme de l'âme anglaise*, in *Revue de Philosophie* 6 (1936) 285–305. De ontdekking van deze auteur is van breder belang, want Louis Bouyer wordt vanaf dat moment ook een vaste referentie in het leven van Willebrands.



Het is ook deze wende die aan de basis ligt van het feit dat de thesis niet — zoals destijds gebruikelijk — in haar geheel werd gepubliceerd, maar dat zij in de vergetelheid geraakte. Vooral de laatste hoofdstukken van de dissertatie illustreren treffend hoe Willebrands weg-evolueert van zijn scholastieke Newman-lectuur. Aan het begin van zijn studie constateerde hij de incompatibiliteit van het thomisme en het Newmaniaanse denken. Ook nu constateert hij die, maar hijzelf is naar de andere zijde van het spectrum opgeschoven. Het gebrek ligt niet bij Newman, wél bij de neo-scholastiek. En dus moet de jonge filosoof omzichtig laveren tussen Scylla en Charybis: Willebrands' zoektocht is die naar een lectuur die enerzijds niet verzandt in het Scylla van het opkomende existentialisme, en intussen wél recht doet aan de concrete menselijke ervaring van het alledaagse geloofsleven — wat in de jaren nadien ook door theologen als Chenu en Congar zal worden aangeduid als hét tekort van de neo-scholastiek.<sup>27</sup> Aan de andere kant tracht Willebrands zich ver te houden van een lezing die verzandt in het Charybdis van het mathematisme, en daarbij niet te vervallen in anti-intellectualisme. Deze evenwichtsoefening brengt hem tot aan het randje van wat gangbaar was aan het Angelicum van zijn tijd.

Ik wil dit alles nog kort illustreren, vanuit de dissertatie zelf. Vanaf pagina 103 behandelt de thesis immers het aristotelisch syllogisme. Maar, Willebrands plaatst het syllogisme geheel en al aan de zijde van het “notionele” aspect van waarheidsvinding. Daarmee speelt de jonge filosoof een subtiel spel: hij wijst de neo-thomistische methode als zodanig niet af, erkent er zelfs de intrinsieke waarde van, maar terzelfdertijd onmaskert hij er de eenzijdigheid van. Met haar logica van deductie, vertrekkend van universele algemene beginselen — i.c. geopenbaarde waarheden — neerdalend naar het concrete, blijft deze thomistische methode finaliter de gevangene van de abstractie. Willebrands' conclusie luidt (p. 105) dan ook onverbloemd dat “het syllogisme faalt, omdat het veronderstelt dat

27 Over de nouvelle théologie, zie de standaardstudie van É. Fouilloux, *Une église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962* (Anthropologiques), Parijs, Desclée de Brouwer, 1998.

men inderdaad alles wat gedacht kan worden, adequaat in woorden kan weergeven". Zelden formuleert hij de zaak zo scherp. De facto levert deze slotsom een ernstige kritiek op de neo-thomistische kijk op het door Aristoteles en Thomas gedeelde principe van waarheid als "*adaequatio intellectus et rei*", grondbeginsel van het filosofisch realisme waar het oeuvre van professoren als Kuiper en Garrigou-Lagrange op stoelt. Tegenover deze visie — waarin ware kennis berust op de principiële overeenkomst tussen een propositie en de erin uitgedrukte werkelijkheid — staat de constatering van de afstand tussen beide. Het aanvaarden van die afstand brengt de filosofie in het vaarwater van het idealisme, een stroming waarvan Willebrands in zijn dissertatie fijntjes opmerkt dat zij doorschemert onder Newmans christelijk-platoons discours, een stroming die ook de basis vormt voor het denken van de *nouvelle théologie*.

Maar Willebrands houdt het midden: precies het feit dat Newman aan zowel "notioneel" als "reëel" begrip een plaats geeft in zijn denkleer, stelt hem in staat het neo-thomistische kader niet geheel af te vallen, maar het minstens formeel erkentelijk te blijven. Tegelijk gaat hij eraan voorbij: voor een doorleefde en existentiële instemming met (geloofs-)waarheden zijn immers, conform Newman, notioneel begrip en notionele instemming onvoldoende, en is een "reëel begrip" noodzakelijk. Willebrands neigt er bij wijlen naar om het "notionele" ondergeschikt te maken aan het "reële", iets wat verder gaat dan Newman's eigen visie. Alleszins schuiven het begrippenapparaat van Newman en Willebrands langzaam in elkaar, en de identificatie die hij aanvankelijk afweerde vindt tenslotte plaats. De paragrafen die het proefschrift wijdt aan de *illative sense* illustreren dit mooi, en maken de afstand met de vigerende filosofie in Rome haast tastbaar, waar de doctorandus Newmans *illative sense* tegenover de *prudentia* plaatst van Aristoteles en Thomas, "zooals zijn geheele opvatting van het menselijk kennen staat tegenover de Aristotelisch-Thomistische" (p. 121).<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Inhoudelijk dient hierbij de kanttekening geplaatst dat dit verder gaat dan Newman, die in de *Grammar of Assent* (Londen, 1870, p. 349vv.) zelf aangeeft dat de *illative sense* is gemodelleerd naar de aristotelische *phronesis*. Dit laatste

Het levert ook een opluchting op: Willebrands' zorg om de brug te slaan tussen het rationale aspect van zijn persoonlijkheid enerzijds, en zijn concrete gelovige en devotionele ervaring, vindt hier haar bestemming, en Newmans aanbod levert een zekere rust op.

Geloofsinstemming, herhaalt Willebrands tot vervelens toe, vergt meer dan de zuiver theoretische instemming met een correct opgebouwde redenering, zij vereist een werkelijke instemming. Het belang van dat inzicht vertolkt Willebrands aan het einde van zijn dissertatie, waar hij de instemming met het katholieke dogma behandelt. Elk dogma, zo erkent hij, is een propositie. Inzoverre zit er geen spanning op Willebrands' thesis en de gangbare theologie van het dogma aan de dominicaner universiteit. Alleen maakt hij onderscheid tussen de manieren waarop men kan "instemmen" met het dogma, en het als waar omhelzen. Heeft de dogmatische propositie begrippen tot inhoud (en betreft het dus een "theoretische" lezing) dan bevindt de instemming zich op het niveau van de theologische *kennis*. Heeft de propositie echter "werkelijkheden tot inhoud", dan stelt Willebrands, behoort de instemming tot het terrein van de religieuze *ervaring*. Daarmee handhaaft de doctorandus niet alleen het belangrijke onderscheid tussen wat theologen het *fides quae creditur* en het *fides qua creditur* noemen, maar onderstreept hij de armoede van het neo-thomistische kader, dat zich had teruggetrokken op het eerste domein, en de band met de geleefde religie was verloren.

Blikken we nog eenmaal terug op het citaat van Dupuy. Deze wees erop dat de oecumenicus Willebrands nog in 1969 het onderscheid tussen de "theologische" dialoog en de "reële", geleefde dialoog handhaafde. Het moge duidelijk zijn: met het voorbereiden van zijn dissertatie herontdekte Willebrands het belang van de geleefde religie, insisterde hij op het primaat van de ervaring op een manier die doet denken aan Blondel's invloedrijke laat-negen- tiende eeuwse boek *L'Action*<sup>29</sup>— een boek dat Willebrands las, maar

erkent Willebrands overigens wel weer een pagina tevoren, op p. 120 van het proefschrift.

<sup>29</sup> M. Blondel, *L'Action*, Parijs, Alcan, 1893.

waaraan hij (bewust?) in zijn proefschrift niet refereerde. Getuige hiervan de slotwoorden van de dissertatie, die erop attent maken dat Newmans' denkleeër "er eene is van het concreet-persoonlijke, waar het individueel-existerende de werkelijkheid is in den vollen zin des woords, bijzonder de eigen existentie van iederen persoon, als het middelpunt van al het geschapene, waaromheen al het overige is geordend, en die zelf rechtstreeks is gericht op den Persoon van God, in Wien de menschelijke persoonlijkheid zijn rust en verklaring vindt" (p. 154).

## 6. Newman als *compagnon de route*

In de intellectuele bekering waarvan dit proefschrift een tastbaar bewijs vormt, speelt een factor mee, die ik tot nog toe onaangevoerd liet. Ik hoop alvast te hebben verduidelijkt dat Willebrands' omgang met Newman meerdere fases doorloopt: in de nazomer van 1934 was Newman nog, oneerbiedig gesteld, een studie-object. Daarmee bevonden we ons weliswaar ver van de literaire fascinatie die deze Westfriese student in de jaren 1920 ontwikkelde voor Newman als prediker, het blijft steeds een theoretische verhouding. De Romeinse jaren zouden hierin verandering brengen, dankzij de ruimte die zij boden aan een ontwikkeling die de jonge priester aanvankelijk niet had voorzien.

Anders gezegd, het proces waarin Willebrands afstand nam van de "notionele" Newman, en een "reële" *Auseinandersetzung* aanvatte met deze denker ging, benevens de vele uren studie, ook gepaard met enkele zeer concrete ervaringen. De context van het Angelicum is genoegzaam gekend, maar er was meer dat de affiniteit met Newman tot leven bracht. De ervaring van de Italiaanse vroomheidsbeleving, de sfeer van uitwisseling in het Nederlands College, waar Willebrands nog door Frits van der Meer werd ingeleid in de Romeinse heidense kunstwereld. Dat alles speelde een rol, maar de omschrijving van Willebrands als *compagnon de route* in de titel van deze inleiding slaat ook gewoon op zeer concrete reiservaringen.

Studerend in Rome raadpleegde Willebrands, zoals gezegd, meer dan eens bronnen die op dat moment vooral beschikbaar waren in de bibliotheek van Beda College. Daar ontmoet hij een geestesgenoot: Father Herbert Keldany — een seminarist uit het bisdom Westminster, twee jaar ouder dan Willebrands — was in diezelfde jaren student-bibliothecaris aan Beda College.<sup>30</sup> Keldany deelde Willebrands' passie voor Newman, en ook bij hem zou de invloed zijn verdere leven tekenen, in latere jaren zou Keldany chaplain worden van de Newman Association en blijven publiceren over John Henry Newman. Medio jaren 1930 echter smeedden de twee spoedig vriendschapsbanden, en tijdens de zomervakanties van hun Romeinse studietijd pelgrimeerden zij samen naar Ierland en Engeland, om er de plaatsen waar Newman leefde en werkte te gaan bezoeken. Ze bezochten Oxford, Trinity en Oriel College, de Bodleian Library, enz. Dergelijke heel concrete ervaringen smeedden op hun eigen manier Willebrands' kennis en begrip van Newman. Bovendien leverden de pelgrimages een andere unieke ervaring op: de bezoeken aan het door Newman gestichte Oratorium van Philippus Neri in Edgbaston (Birmingham) brachten hem als jonge Newman-scholar in persoonlijk contact met enkele van de oratorianen. In deze jaren leefde onder hen Francis Joseph Bacchus, die Newman persoonlijk had gekend. De ontmoeting met Bacchus, die overleed in het jaar waarin Willebrands' dissertatie werd afgerond en wiens werk met de regelmaat van de klok als betrouwbare bron wordt opgevoerd in het proefschrift, was voor de ontwikkeling van Willebrands van kapitaal belang. Zijn eigen pogingen tot inzicht verfijnden zich in confrontatie met iemand die uit eerste hand de kern van Newmans ideeën kende. Fr. Bacchus vormde daarmee een levende brug tussen de geschriften en de persoon van Newman zelf, en versterkte zo de intuïties die Willebrands intellectueel had.

<sup>30</sup> Met dank aan Mgr. Roderick Strange, rector van Beda College, voor zijn bereidheid informatie te verstrekken over de persoon en het werk van Herbert Keldany.

Met het overlijdensjaar breekt ook het moment aan waarop het proefschrift tot afronding kwam. Er is geen ontkomen aan: elke dissertatie kent een ogenblik waarop de student het resultaat van zijn werk moet verdedigen voor een examencommissie. De kwestie van de doctoraatsverdediging brengt ons in de eerste plaats terug bij de rol van de promotor. Voor de goede verstaander is het intussen duidelijk dat er gaandeweg een filosofische kloof was ontstaan tussen promotor Vincent Kuiper en doctorandus Willebrands. Deze laatste voelde dit zelf haarfijn aan, en halverwege zijn opleiding besloot hij van promotor te veranderen. Na een kort formeel verzoek aan Kuiper of het mogelijk was een andere promotor in de hand te nemen, maakte de student de overstap naar de minder strakke denker die professor Alexander Siemer was. In zijn latere herinneringen hieraan verhaalt Willebrands hoe hij tegen de Duitse dominicaan Siemer zei “dat ik bij Kuiper weg wilde om wat Kuiper zijn ideeën waren daarover [Newman]. Siemer nam dat aan, en ik heb niets aan Kuiper gezegd maar ik ben veranderd van promotor”. Het laatste jaar van doctorale studie — onder enige druk van de inmiddels nieuwe bisschop van Haarlem, Mgr. Huibers, die zijn priesters liever in de territoriale pastoraal zag dan aan Romeinse universiteiten — ving Siemer deze student op en begeleidde Willebrands tot het resultaat dat we inmiddels kennen. En toen kwam het examenmoment. Was de promotorenwissel als het ware terloops gebeurd, dan zou het verdedigen van dit proefschrift minder van een leien dakje lopen. Aan de overzijde van de tafel, op 6 juli 1937, had de jonge filosoof een drietal professoren voor zich, waaronder zijn promotor Alexander Siemer, en ... Vincent Kuiper.

Buiten het examenresultaat zijn geen bronnen bewaard die de discussie van deze zitting kunnen documenteren, maar de strekking ervan laat zich makkelijk raden. En de latere kardinaal herinnerde het zich ook scherp. Hij deed het relaas als volgt: “Siemer nam er genoeg mee met wat ik had gemaakt en ik kwam dus tot die promotie. Bij die promotie waren drie professoren die die thesis dan accepteerden en bekritiseerden tijdens die zitting. Waarbij ik zeer scherp gekritiseerd ben door Kuiper, zodat Mgr. Eras — die

daar altijd bij zat als rector en, wel, een mooie plechtigheid wenste mee te maken — heel boos is geweest, omdat de tijd van de promotie nogal ruim werd overschreden, om die discussie te laten doorgaan”. Hoewel de verdediging dus allerm minst een sinecure gebleken was, slaagt de student wel, maar niet met de excellente resultaten die hij in zijn vorige opleidingen steeds haalde, want het “*cum laude*” dat hem werd toegekend was in die tijd aan het Angelicum gereserveerd voor de wat mindere studenten. En, aan het eind van dit verhaal speelt nog wat anders. De achterzijde van het door Siemer en Kuiper ondertekende examenbriefje bevat een zinnetje dat meteen verklaart waarom u als lezer pas vandaag, vele decennia later, een integrale uitgave van het proefschrift in handen heeft. De opmerking die aan het proefschrift werd toegevoegd luidde namelijk: “Non est typis edenda priusquam corrigatur nostroque iudicio iterum subiciatur”. De dissertatie mocht niet worden gepubliceerd — wat normaal wel het gebruik was — tenzij zij werd gecorrigeerd en opnieuw ter beoordeling voorgelegd aan het oordeel van de examinatoren.

Maar Willebrands werd door zijn bisschop teruggeroepen, en werd kapelaan in de Amsterdamse begijnhofkerk. Een herwerking van het proefschrift naar de smaak van Vincent Kuiper zou overigens een verraad betekenen aan de keuzes die de jonge filosoof zowel intellectueel als existentieel had gemaakt. Dus verdween dit werk in de archieven. Wel bereidde Willebrands nog een excerpt voor van 36 pagina’s, letterlijk overgenomen uit de hier voorliggende integrale versie, dat hij in 1941 in twee delen publiceerde.<sup>31</sup> De titels van dit tweeluik verraden zijn trouw aan de gemaakte keuzes, net als de openingsrede die hij een jaar eerder hield. Immers, in 1940 werd Willebrands aangesteld als professor in de filosofiegeschiedenis, en in de *oratio inauguralis* die hij er houdt in volle oorlogstijd, op 21 november 1940, klinken vertrouwde gedachten door:

<sup>31</sup> Johannes Willebrands, *Het christelijk platonisme van kardinaal Newman*, in *Studia Catholica* 17 (1941) 373–388; *Kardinaal Newman. De persoonlijke aard van het denken*, in dezelfde jaargang op p. 425–444.

De scholastiek ziet als de taak der wetenschap het opstijgen van de veelheid tot de eenheid, van het wisselvallige tot het noodzakelijke, van het afzonderlijke tot het algemene. De geschiedenis echter zoekt de nuance, het onderscheidende, het afzonderlijke, het concreet-bepaalde; zij zoekt hoe het feitelijk was en hoe men dit feitelijke verklaart en verstaat. Deze tendenz [sic.] is tegenovergesteld aan de scholastieke opvatting over het wetenschappelijk denken in het algemeen. Het Geschichtsdenken, de *sensus historicus*, de zin voor het belang der concrete ontwikkeling heeft zij niet of zeer onvolkomen gekend.<sup>32</sup>

Professor Willebrands doceerde voortaan met enthousiasme over diezelfde Newman die hij als student aan datzelfde seminarie zo vurig had bestreden. Bij wijze van slotwoorden zij hier nog eens herhaald dat Newman Willebrands zal blijven begeleiden als compagnon, op vele terreinen: in de oecumene, in zijn filosofisch onderricht, maar net zo goed in de intellectuele dialoog met prominente figuren als Cornelia de Vogel,<sup>33</sup> en in de steeds sluimerende plannen van Willebrands om zelf, in de geest van Newman en Philippus Neri, een oratorium op te richten.

32 Archief Willebrands, Dossier 2: Oratio inauguralis. In *festo Praesentationis B. V. Mariae*.

33 Zie Archief Willebrands, Dossier 276, voor de boeiende correspondentie tussen Willebrands en Cornelia De Vogel in de periode tussen 1944 en 1952. Onderwerp van gesprek is precies de Griekse filosofie en het denken van Newman. De studie ervan biedt meteen inzicht in het feit dat naast de redemptorist Chris Oomen, ook Willebrands — die met Oomen was bevriend sinds Vaals, en nadien gelijktijdig aan het Angelicum studeerde — zijdelings betrokken was in het bekeringsproces van De Vogel. Willebrands trad bovendien op als kerkelijk censor voor haar beroemde boek *Ecclesia Catholica*. Dit alles biedt een aanvulling op de wijze waarop deze bekering wordt geportretteerd in de biografie door Paul Luykx, *Cornelia de Vogel. Leven en bekering*, Hilversum, Verloren, 2004.





## Bij de uitgave van het typoscript

### 1. De bron

Als bron van deze uitgave van het proefschrift van Johannes kardinaal Willebrands is een getypte doorslag gebruikt die werd aangetroffen in de Leuvense Maurits Sabbebibliotheek. Vermoedelijk is dit tot voor kort onbekende typoscript afkomstig uit de bibliotheek van de Leuvense theoloog Jan Hendrik Walgrave O.P. (1911–1986) en via zijn tussenkomst in de Leuvense collectie beland. Walgrave, een groot liefhebber en kenner van Newman, verzamelde alles wat van en over Newman verscheen. Naar alle waarschijnlijkheid is de doorslag, die de basis vormt van deze editie, een van de drie of vier exemplaren die van de dissertatie ooit gemaakt zijn. Eén exemplaar bevindt zich wellicht in de collectie van *Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino*, beter bekend als het *Angelicum*, te Rome, de universiteit waar Jo Willebrands gestudeerd heeft. Opvallend in dit verband is het feit dat de privé-archieven van Willebrands geen exemplaar bevatten. Wel bevinden zich in dat archieffonds de formulieren waarin de beoordeling van de dissertatie werd opgetekend, en de doctoraatsbul die aan Willebrands werd toegekend op grond van dit werk. Op deze studieresultaten, en de oorsprong en achtergrond van Willebrands' interesse in Newman, wordt dieper ingegaan in de meer uitgebreide inleiding, elders in deze editie. Hier beperken wij ons tot een beschrijving van de technische informatie omtrent dit manuscript.

De complete titel van het werk luidt: “John Henry Cardinal Newman: Zijn denkleer en haar toepassing op de kennis van God door het geweten. Dissertatio Philosophico-Historica quam ad gradum Doctoris Philosophiae apud Institutum Pontificium “Angelicum” assequendam exaravit Johannes G.M. Willebrands, Presbyter Diocesis Harlemensis, Romae 1937.”

In de door ons benutte autograaf heeft het proefschrift een omvang van XI + 157 bladzijden van een formaat van 19,6 × 26 centimeter. De bladzijden met Romeinse cijfers bevatten de titelpagina,

de inhoudsopgave, een lijst met afkortingen en de inleiding. De overige pagina's bevatten de tekst van het betoog, de voetnoten, en tenslotte een opgave van de gebruikte literatuur. De tekst van het manuscript heeft een regelafstand van anderhalf, die van de noten een regelafstand één.

Het woord autograaf noopt ons hier tot een kleine bemerking. Het is immers de vraag of Johannes Willebrands zelf het typewerk heeft verzorgd. Hoewel de kardinaal volgens Josette Kersters, een van zijn twee vaste secretaresses vanaf 1959, zelf "niet zo technisch" was en zij hem nooit zelf heeft zien typen, wijzen de vele doorslagen in zijn archief van soms zeer persoonlijke brieven van Willebrands' hand op een vrijwel foutloze typevaardigheid. Niettemin is het zeer goed mogelijk dat het typewerk voor de dissertatie uitbesteed is geweest, wellicht onder invloed van enige haast. Het is vervolgens eigenhandig door Willebrands gecorrigeerd op typefoutjes en kleine omissies en aangevuld waar interne verwijzingen of Griekse woorden voorkomen. Ook het manuscript dat voor deze editie werd benut, bevat dergelijke handgeschreven toevoegingen, en bij vergelijking bleek het onomstotelijk te gaan om de hand van Willebrands.

In de ons voorhanden bron is bovendien duidelijk dat twee verschillende typemachines gebruikt zijn en waarschijnlijk twee typisten of typistes een oorspronkelijk handgeschreven manuscript hebben uitgetypt. De bladzijden 1 tot en met xi en aansluitend 1 tot en met 50 werden op een andere typemachine getikt dan de bladzijden 51 tot en met 157. Dit is onder meer te zien aan de hoofdletters, en aan de letters s en v. De s staat in het tweede deel van het manuscript een millimeter hoger op de regel dan de andere letters, terwijl de v er iets lager staat.

Verder doen zich enkele subtiele verschillen in stijl en in het annoteren voor. In het eerste deel wordt bladzijde doorgaans afgekort als "bl.," in het tweede deel als "blz.," Ook met betrekking tot de aanhalings- en sluitingstekens rond citaten is er verschil. In het eerste deel plaatste de typist(e) deze markeringen bovenaan en werden rechtstaande dubbele komma's gebruikt ("..."), in het tweede deel

staan de aanhalingstekens echter onderaan, de sluitingstekens bovenaan, en werden gekromde dubbele komma's gebruikt („...”). Verder verschilt de plaatsing van het nummer van een voetnoot in de tekst. Dat gebeurt in het begindeel na een punt of een komma met een spatie vóór numerieke voetnootaanwijzing — het nummer staat daarbij op dezelfde regelhoogte als de tekst. In deel twee staan de nootnummers een halve regel hoger dan de tekst (zoals in superscript) en volgen ze meteen op het laatste woord. Een laatste verschil betreft het gebruik van puntjes waar enkele woorden in een citaat zijn weggelaten. Het eerste gedeelte geeft drie puntjes met een spatie ervoor en erachter, het tweede deel geregeld vier, soms drie puntjes, ditmaal zonder spaties ervoor. Ten slotte heeft de typist(e) van het tweede deel de gewoonte de woorden 'middellijk' en 'onmiddellijk' met één l te typen. Bij de correctie heeft Willebrands deze spelfout in de meeste gevallen ongemoeid gelaten, behalve op pagina 146, waar de spelfout drie keer verbeterd is.

## *2. De bewerking met het oog op de uitgave*

Bij het voorbereiden van deze editie hebben we de tekst van het origineel zoveel mogelijk gehandhaafd, en werd besloten slechts op kleine onderdelen tot het wijzigen van de autograaf over te gaan. Dit betekent dat de spelling zoals zij in 1937 gangbaar was, onaangeroerd is gebleven. Ook het markantste verschil tussen de twee onderdelen van het manuscript, de afkortingen bl. en blz., is in overeenstemming met het origineel gehouden. Hetzelfde geldt tenslotte voor thans niet meer geëigend hoofdlettergebruik (bijvoorbeeld Platoonsch), voor inconsistent gebruik van verleden en hedendaagse tijden, voor de vele l.c.-afkortingen in de noten en het soms inconsistente gebruik van hoofdletters in citaten.

Niettemin wijkt de tekst in deze uitgave ook op meerdere punten van het origineel af. Het uitgangspunt om wijzigingen aan te brengen is drievoudig. In de eerste plaats is het onze intentie om de lezer een tekst aan te bieden die in een hedendaagse bladspiegel

vlot toegankelijk en leesbaar is. Daarnaast werd besloten slechts daar tot wijzigingen over te gaan waar deze het origineel geen geweld aandoen. Ten derde hangen de ingevoerde aanpassingen samen met de transcriptie van een typoscript in een hedendaags tekstverwerkingsprogramma, wat—tenzij men wil overgaan tot een anastatische herdruk—onvermijdelijk leidt tot een andere bladspiegel en enkele aanpassingen van de lay-out. Daar komt nog bij dat evidente typefouten, omissies of inconsequenties in het origineel werden verbeterd en dat aansluiting is gezocht bij de thans gangbare eisen aan de vorm van een wetenschappelijke publicatie. In wat volgt sommen we beknopt de punten op waarop de hier aangeboden tekst afwijkt van het origineel:

- De voetnootnummering is doorlopend, terwijl het origineel de telling per pagina aanhoudt. Elke noot begint nu ook op een nieuwe regel. Er staan niet langer twee of soms drie noten op dezelfde regel, zoals hier en daar in het typoscript.
- Verder bevatte Willebrands' tekst onderstreepte tekst. Wij geven deze passages, conform usance in de drukkerswereld van die tijd, in *cursief* weer. Dit geldt onder meer voor titels van werken en voor Engelse termen in het betoog. Deze aanpassing werd niet door ons doorgevoerd in de afkortingen van de werken van Newman in de noten.
- Het spreekt vanzelf dat de paginering in deze uitgave afwijkt van die in het oorspronkelijke typoscript. Dat geldt ook voor de pagina met de inhoudsopgave. De oorspronkelijke paginering wordt in deze editie aangeduid in de linker- en rechtermarges. Waar de paginasplitsing zich bevindt in het origineel, staat een verticaal streepje. Zo kunnen in deze editie interne verwijzingen ongewijzigd blijven. In een aantal gevallen loopt de voetnoottekst in het origineel over twee pagina's heen. Scheidingen daar werden niet in deze editie aangegeven.
- Manifest ongewilde type- of spelfouten of omissies die de auteur bij het nazien niet heeft opgemerkt, werden verbeterd. Enkele voorbeelden daarvan zijn: het woord 'chrsitelijk' op bladzijde 21 van de autograaf, 'instemming' in plaats van 'stemming' op

bladzijde 40 of ‘believing’ in plaats van ‘believering’ in een citaat uit Newmans *Grammar of Assent* op bladzijde 88 van de oorspronkelijke telling.

- Enkele niet ingevulde interne verwijzingen en bronopgaven zijn aangevuld door de uitgevers, en worden tussen vierkante haken [ ] weergegeven.
- Verdere uniformering vond plaats op het niveau van de titulatuur. Titels van hoofdstukken en ondertitels—zowel in de inhoudsopgave als in het manuscript—werden in één helder systeem gezet. Ook het gebruik van aanhalings- en sluitingtekens (dubbele bij citaten, enkele bij citaten in citaten), gedachte-streepjes, en trema’s werd met het oog op een vlotte bladspiegel en toegankelijkheid van de tekst op punt gezet. De plaatsing van de numerieke voetnotenverwijzingen in de doorlopende tekst werd eenvormig gemaakt.
- Tot slot werden bibliografische verwijzingen in noten en in de lijst met gebruikte literatuur aangepast (titels cursief, gebruik hoofdletters in Engelse en Duitse titels, consequent gebruik van komma’s ter onderscheiding van de onderdelen van een titelbeschrijving).

Het notenapparaat van het oorspronkelijke typoscript hanteert een geheel eigen systeem van afkortingen en sigla om aan bronvermelding te doen. De eerste voetnoot van de pagina bevat steeds de sigla waarmee de bron is afgekort, bijvoorbeeld G.A. als afkorting van Newmans vaak gebruikte *Grammar of Assent*. Volgende verwijzingen naar dezelfde bron op diezelfde pagina worden aangegeven met l.c., afkorting van *loco citato*, gevolgd door het nummer van de bladzijde waarnaar verwezen is. Deze wijze van bronopgave hebben we intact gelaten, zij het wel dat de voetnootnummering doorloopt, en enkele kleine aanpassingen vereist waren met het oog op helderheid.

Onze dank gaat uit naar Patrick Weidemann voor het overtypen van het oorspronkelijke typoscript, en naar kanunnik Dr. Leo

Declerck voor het kritische nalezen van deze editie. Dank ook aan Prof. dr. Terrence Merrigan voor de geboden hulp bij het aanvullen van enkele lacunes in het origineel en aan Dr. Piet van Midden voor zijn enthousiasme bij het drukklaar maken van de tekst. Tot slot gaat onze dank bij deze editie ook uit naar het bestuur van de Stichting Kardinaal Willebrands Archief en de leden van het Cardinal Willebrands Research Centre van de Tilburg School of Catholic Theology. In het bijzonder danken wij deze editie aan de inzet van Mevrouw Drs. Maria ter Steeg voor haar inzet in beide voormelde gremia. En *last but not least*, met deze uitgave willen wij een eerbetoon brengen aan de auteur zelf van het hier uitgegeven proefschrift: Johannes kardinaal Willebrands.

*Prof. dr. Henk Witte*

*Dr. Karim Schelkens*

Cardinal Willebrands Research Centre  
Tilburg School of Catholic Theology  
Tilburg University

*JOHN HENRY CARDINAL NEWMAN*

*ZIJN DENKLEER EN HAAR TOEPASSING OP DE KENNIS  
VAN GOD DOOR HET GEWETEN*

---

Dissertatio Philosophico-Historica

quam

ad gradum Doctoris Philosophiae

apud

Institutum Pontificium “Angelicum”

assequendum exaravit

JOHANNES G.M. WILLEBRANDS

Presbyter Diocesis Harlemensis.

---

Romae 1937



## Afkortingen

Apo.	<i>Apologia Pro Vita Sua</i> , 1865
The Arians	<i>The Arians of the Fourth Century</i> , 1833, 1871
Call.	<i>Callista</i> , 1855, 1881, 1888
D.A.	<i>Discussions and Arguments</i> , 1872
Diff., I-II	<i>Difficulties of Anglicans</i> ; Vol. I, 1850; Vol. II, 1865, 1874, 1875
Dev.	<i>Development of Doctrine</i> , 1845, 1878
Ess., I-II	<i>Essays Critical and Historical</i> , 1871
G.A.	<i>Grammar of Assent</i> , 1870
Idea	<i>Idea of a University</i> , 1852
M.D.	<i>Meditations and Devotions</i> , posthuum uitgegeven 1912
Mix.	<i>Discourses to Mixed Congregations</i> , 1849
O.S.	<i>Sermons on Various Occasions</i> , 1857, 1870, 1874
P.P.S., I-VIII	<i>Parochial and Plain Sermons</i>
Pres. Pos.	<i>Present Position of Catholics in England</i> , 1851
S.N.	<i>Sermon Notes</i> . Geschreven 1849-1878; uitgegeven 1913
U.S.	<i>Oxford University Sermons</i> , 1843, 1871
V.V.	<i>Versions on Various Occasions</i> , 1867
Cor., I-II	<i>Letters and Correspondence of J.H. Newman, During His Life in the English Church</i> , Edited by Anne Mosley, Longmans, London
Ward, <i>Life</i> , I-II	Wilfrid Ward, <i>The Life of John Henry Cardinal Newman</i> . 2 vols. Longmans, London

# Inleiding

## 1. Voorwerp van deze studie

In de werken van Card. Newman neemt, onder wijsgeerig opzicht, het begrip *Reality* een zeer bijzondere en belangrijke plaats in. Zijn wijsbegeerte is er een van *real apprehension*, *real assent*, zij streeft niets anders na, dan to realize. Zooals in zijn leven, zoo zoekt hij ook in zijn wijsbegeerte naar werkelijkheid, hetzij in de stoffelijke wereld, of in de innerlijke wereld der menselijke persoonlijkheid, of, bovenal, de ongeschapen Werkelijkheid: God.

Bij een denker als Newman moet een gedachte, welke zoo dikwijls zich herhaalt, een centrale gedachte zijn van geheel zijn wijsbegeerte. In deze studie tracht ik den zin en beteekenis van deze idee in het denken van Newman op te sporen en uit deze idee zijn geheele denkleer te verklaren.

Newman is bovendien een religieus denker, en stelde geheel zijn leven en denken in dienst van een godsdienstig ideaal; zijn beschouwingen over de waarde van onze kennis en de wijze waarop zij tot stand komt zijn er op gericht | om aan te toonen, hoe de mensch v komt tot de kennis van de hoogste Werkelijkheid: God. Hier is eveneens getracht deze toepassing, welke het doel is van Newman's werk, overeenkomstig zijn denkleer te toonen.

Het scheen mij bijzondere aandacht waardig deze tendenzen te volgen bij een denker, die richting gaf aan een beweging, welke zich losmaakte van het rationalisme en een dogmatisch Godsge-  
loof aanvaardde. Tegenover het rationalisme zocht Newman een nieuwe basis voor zijn godsdienstige zekerheid. Hoe hij de waarde en structuur van het denken verklaart, moet blijken uit deze studie. Toch schijnt het mij nuttig toe, in enkele trekken zijn gedachten-  
gang samen te vatten, op gevaar af, op de zaak vooruit te lopen.

1. Werkelijk is voor Newman alleen datgene wat is, en zooals het is, het concrete, individueele, existerende. Van deze opvatting uit ziet Newman het subject en object van de kennis. Subject is de individueele mensch, object is het concreet-existerende.
2. Als denkend en kennend subject wordt iedere mensch geconstitueerd door zijn eigen eerste beginselen, waarvan hij bij het denken uitgaat. Deze beginselen, moreele en intellectueele, moeten in overeenstemming zijn met het te kennen object. Daar het werkelijke concreet, individueel is, brengt abstracte, universele kennis mij niet in contact met de werkelijkheid. | Deze wordt gekend door een kendaad, welke mij instinctief in het bezit stelt van het concreet-individueele.
3. Een persoonlijke kennis van God verkrijgt men uit de innerlijke gegevens van het geweten.

VI

## *2. Methode*

Het is mijn bedoeling die gedachten uit het werk van Newman naar voren te brengen, welke van wijsgeerig standpunt bezien, den dieperen grondslag vormen van de vele, schijnbaar soms tegengestelde ideeën en tendenzen, welke men in zijn denken vindt. Hiervoor is het noodzakelijk geweest te analyseeren en te scheiden, wat bij Newman verbonden is, en één geheel uitmaakt. Ofschoon deze scheidingen noodzakelijk waren, zijn zij de oorzaak, dat niet alleen het levendig en gevarieerd karakter van Newman's geschriften verloren ging, maar ook, dat men van zijn geest een minder getrouw beeld bekomt. Om een wereldbeschouwing, zooals Newman gaf, te beoordelen, moet men haar als eenheid, synthetisch zien, om haar volkomen te verstaan, moet men haar zien in verband met alle historische omstandigheden, waarin zij ontstond.

Het leven van Newman beslaat bijna een gansche eeuw, en alle groote gebeurtenissen van zijn tijd vinden er hun weerslag in. Ik heb mij daarom moeten beperken tot het aangegeven thema. |

VII

Bij de studie heb ik bij voorkeur die teksten gekozen, welke het duidelijkst zijn leer bevatten, en uit die werken geciteerd, welke het

rijpst zijn gedachten weergeven, zonder daarbij over allerlei aanverwante vraagstukken en historische omstandigheden uit te weiden. Ik heb dan ook geenszins de pretentie, den rijkdom van Newman's gedachten uit te putten of zelfs aan te duiden.

Ieder die over Newman schrijft, ondervindt de moeilijkheid om zijn gedachten kort te formuleeren, of om in een enkel citaat zijn meening te laten zien. Newman beschrijft, en definieert niet. Het zal daarom noodzakelijk zijn, hem zelf dikwijls, en soms in langere citaten te laten spreken.

Wij bezitten in het Nederlandsch uit den laatsten tijd twee uitstekende werken, die ons Newman doen kennen, in de studies van Prof. Sobry en van Dr. W.H. van de Pol.<sup>34</sup> Zij volgden een anderen weg dan die, welken ik gegaan ben. Ik heb slechts de wijsgerige elementen uit Newman's werk willen verzamelen, om te laten zien, dat ook hierin een sterke eenheid van conceptie te vinden is. Ook scheen het mij gerechtvaardigd, na de voortreffelijke | studie van Dr. J.V. de Groot, O.P.,<sup>35</sup> met behulp van de vele gegevens welke daarna verschenen zijn, opnieuw van Thomistische zijde de aandacht te vragen voor hetgeen Newman ons geboden heeft.

VIII

### 3. Bronnen

Het thema dat ik mij heb gekozen vraagt een studie van vrijwel het geheele oeuvre van Card. Newman. Daarenboven was de studie van Joseph Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, en van zijn *Sermons Upon Human Nature* mij van groot nut om Newman's ontwikkeling te volgen. Welken invloed de Kerkvaders op Newman hebben uitgeoefend, vindt men het beste in zijn werk: *The Arians of the Fourth Century*.

<sup>34</sup> Paul Sobry, *Newman en zijn Idea of University*, 1934. Dr. W.H. van de Pol, *De Kerk in het leven en denken van Newman*, 1936.

<sup>35</sup> Dr. J.V. de Groot, O.P., *John Henry Newman over de gronden van godsdienstige zekerheid*, in: *Denkers van onzen tijd*, bl. 207-296, 1918.

Uit het zeer omvangrijke oeuvre van Newman noem ik hier die werken, welke voornamelijk de grondslag zijn van deze studie.<sup>36</sup>

- IX 1. *Parochial and Plain Sermons*, 8 dln. De 6 eerste deelen verschenen van 1836–1842 onder den titel: *Parochial | Sermons*, deel 7 en 8 verschenen in een collectie: *Plain Sermons by Contributors to the Tracts of the Times*. Een nieuwe, volledige uitgave bezorgde in 1868 W.J. Copeland. Sindsdien regelmatig herdrukt. In *Sermons on the Subjects of the Day*, bl. 411–417, vindt men aangegeven op welken datum iedere preek werk gehouden. Verschillende *Sermons* zijn van belang voor Newman's wijsgeerige opvattingen, bijzonder omtrent de kennis van God door het geweten.
2. *Sermons Preached before the University of Oxford*. Het eerst uitgegeven in 1843. De derde editie, in 1872, werd door Newman voorzien van een *Preface* en van verklarende noten. Sindsdien regelmatig herdrukt. De 9 eerste *Sermons* zijn gehouden van 1826–1832, de 6 laatste van 1839–1843. Voornaamste thema is de verhouding van geloof en rede. Zij zijn gericht tegen het rationalisme van de Evidential School. Newman beschouwde het als zijn meest wijsgeerige werk vóór de *Grammar of Assent*.
3. *The Arians of the Fourth Century*, 1833. Newman bezorgde een derde editie in 1871,<sup>37</sup> voorzien van enkele appendices en verklarende noten. Sindsdien herdrukt. Het is Newman's eerste publicatie van groteren omvang, en bevat, behalve een studie van de kerk der eerste en tweede eeuw, zijn wijsgeerige en theologische ideeën, welke hij in dien tijd aanhing. |
- X 4. *Discussions and Arguments*, 1872. Verzameling van verschillende essays, waarvan vooral het bekende *The Tamworth Reading Room*, uit 1841, voor ons van belang is. Het is een antwoord van Newman op een rede van Sir R. Peel, door dezen gehouden bij de opening van een leeszaal in Tamworth, waar hij het liberale

<sup>36</sup> Men vindt een volledige opgave van Newman's werken met chronologische gegevens en korte opgave van den inhoud in *D.Th.C.* art. *Newman*, door H. Tristram en F. Bacchus.

<sup>37</sup> H. Tristram en F. Bacchus, l.c., geven abusievelijk aan 1878.

en rationalistische standpunt ontwikkelde, volgens hetwelk ontwikkeling als zoodanig moreele vooruitgang bracht.

5. *Lectures on Catholicism in England*, 1851, herdrukt onder den titel: *Present position of Catholics in England*. We vinden hierin Newman's leer over de eerste beginselen als subjectieve gesteltenissen, waaraan iedere mensch gebonden is.
6. *Discourses on the Scope and Nature of University Education*, 1852, later eenigszins gewijzigd, herdrukt in: *The Idea of a University Defined and Illustrated*. Deze *Discourses* werden door Newman gehouden of geschreven na zijn benoeming tot rector aan de katholieke universiteit van Dublin. Men vindt er zijn opvattingen over de universiteit als zetel en ideaal van universeele wetenschap. Van groot belang voor de kennis van zijn ideeën over wetenschap en wijsbegeerte.
7. *Sermons Preached on Various Occasions*, 1854, laatste editie, door Newman verzorgd, welke 3 nieuwe Sermons bevat, van 1874. Voor ons is belangrijk Sermon v: *Dispositions for Faith*. |
8. *Apologia pro vita sua. Being a Reply to a Pamphlet, Entitled: What, Then, Does Dr. Newman Mean?*, 1864. De tweede editie, 1865, is getiteld: *History of My Religious Opinions*, de volgende edities wederom: *Apologia pro vita sua*. Een antwoord op de uitdaging van Dr. Kingsley, die Newman beschuldigde, dat hij als Katholiek priester geen waarheidsliefde meer bezat. In de 2<sup>e</sup> en latere edities liet Newman weg hetgeen onmiddellijk op de controverse met Kingsley betrekking had, en voegde er, behalve een *Preface*, verschillende *Notes* aan toe, o.a. over *Liberalism*, en *Economy*.
9. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870. Newman's hoofdwerk en voornaamste bron van deze studie.
10. *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation*, 1875. Later herdrukt in: *Difficulties of Anglicans* II, bl. 171-378. Hierin een belangrijk hoofdstuk over *Conscience*.
11. Tenslotte was ik, door de welwillendheid van the fathers of the Oratory, Birmingham, in staat een manuscript van Newman

XI

te gebruiken, dat voor deze materie vele gegevens bevat. Een inhoudsopgave van dit Ms., dat op verschillende tijden geschreven werd, en nooit werd afgewerkt, vindt men bij J. Guitton, *La philosophie de Newman*, bl. 211.

## Newman's jeugd en geestelijke vorming

### Voorbemerking

Het is mijn bedoeling niet een biografische studie te schrijven van Newman's leven vóór de Oxford-beweging — men raadplege hiervoor de goede biografieën, welke zijn verschenen<sup>38</sup> — maar om in het raam van enkele noodzakelijke historische data die gegevens te verzamelen, welke bijzonder Newman's geest en vorming doen uitkomen.

Men moet in Newman een zeer snelle geestesontwikkeling aannemen, en bij alle verandering welke hij heeft doorgemaakt, zijn er toch enkele groote beginselen, die zijn leven van zijn jeugd af hebben beheerscht. Na een korten fellen strijd vóór zijn zestiende levensjaar, tusschen een in den grond rationalistische, in het religieuze naar scepsis overhellende levenshouding,<sup>39</sup> en een juiste waardeering van de rechten maar ook de beperktheden van het menschelijk verstand, koos Newman voor “a definite creed”, “a

<sup>38</sup> Op de eerste plaats: J.H. Newman, *Autobiographical Memoir*, in *Letters and Correspondence of J.H. Newman During His Life in the English Church*, edited by Anne Mozley, London, 1920. *Apologia pro vita sua*, by J.H. Newman D.D., 1 ed., London, 1864. Nieuwe volledige editie bij Oxford University Press, 1931. Een beknopt overzicht geven: F. Bacchus en H. Tristram, art. *Newman* in *D.Th.C.* Voor uitgebreider studies: R. Hutton, *Cardinal Newman*, London, 1891; W. Ward, *The Life of J.H. Cardinal Newman*, 2 Vols., London, 1931; W. Barry, *Newman*, London 1904; J. Lewis May, *J.H. Newman*, Geautoriseerde vertaling uit het Engelsch door F.J. Wahlen, Voorhout, 1931; F. Bacchus, *Early Religious Stages*, in *Blackfriars*, 1933, bl. 551-559.

<sup>39</sup> “I thank God, that He has shielded me morally from what intellectually might easily come on me — general scepticism”. Brief aan Pusey, geciteerd bij Ward, bl. 31.



dogmatical religion”,<sup>40</sup> en deze keuze was definitief. Het conflict kwam in anderen vorm in Oxford terug, maar zijn eens genomen beslissing is niet gewijzigd. |

2

### Art. 1. Jeugd. Eerste bekeering

John Henry Newman werd te London geboren 31 februari 1801, en werd gedoopt 9 april van hetzelfde jaar in de kerk van St. Benet Fink. Zijn vader was een Londensch bankier, zijn moeder kwam uit een Fransche Huguenoten familie, die na de intrekking van het edict van Nantes Frankrijk verlieten, en na een kort verblijf in Nederland naar Engeland reisden. Over de godsdienstige opvattingen van zijn ouders schrijft Newman: “My father was somewhat free-thoughted, fond of what seeing what different people had to say for their opinions, ... my mother and grandmother (Newman) taught us simple piety, the non controversial points of Christianity upon which all agreed. They would never have taught Calvinism”.<sup>41</sup>

Toen Newman zeven jaar oud was, ging hij naar Ealing-college. Hij bleef er tot hij naar Oxford ging. Reeds over zijn leven in Ealing bezitten we verschillende gegevens, die ons een kijk geven op zijn talent en karakter. Hij schreef proza en gedichten met een groot gemak, toen hij elf jaar was;<sup>42</sup> hij had een levendig gevoel voor het wonderbare, zijn verbeelding als kind ging uit naar onbekende invloeden en magische krachten.<sup>43</sup> Over zijn gevoelens als jongen van veertien jaar schrijft Newman later, dat hij deugdzaam wilde zijn, maar niet | godsdienstig. “In godsdienstigheid was iets, dat me niet aanstond. Ik zag de beteekenis niet van de liefde tot God”.<sup>44</sup>

3

<sup>40</sup> Cfr. Apo., bl. 4.

<sup>41</sup> Zie F. Bacchus, *Early Religious Stages*, in *Blackfriars* 1933, bl. 551. De joodsche afkomst van den vader is afdoende weerlegd door H. Tristram en F. Bacchus in art. *Newman, D.Th.C.* col. 327. Zie ook Ward, *Life*, bl. 27, n. 2. Over de streng Calvinistische opvattingen van de moeder: “c’est là une fable mise en circulation par Thomas Mozley ... dans ses Reminiscences chiefly of Oriel, etc.”; H. Tristram en F. Bacchus. o.c.

<sup>42</sup> Ward, *Life*, 1, bl. 29.

<sup>43</sup> Apo., bl. 2.

<sup>44</sup> Cor., 1, bl. 19.

Thuis had hij den Bijbel leeren lezen, hij kende volmaakt zijn catechismus, maar een gevormde godsdienstige overtuiging had hij niet vóór zijn vijftiende jaar.<sup>45</sup> In deze tijd las hij Paine's *Tracts against the Old Testament*, en sommige essays van Hume. Hij schreef verzen over van Voltaire, waarin de onsterfelijkheid van de ziel geloochend werd, en zei daarvan: "How dreadful but how plausible".<sup>46</sup> Een aanleg tot rationalisme openbaart zich in Newman, waardoor hij verwantschap heeft met den algemeenen geest van zijn tijd. Tegelijkertijd was Newman echter een diep-godsdienstige natuur, en de opvoeding, welke hij thuis ontvangen had, vrij van "controversial points", bevestigde en ontwikkelde deze. Zoo heeft Newman later zichzelf beschreven als een kind, "safe from influences destructive of his religious instincts".<sup>47</sup> Er leeft in hem een sterk besef van Gods tegenwoordigheid, dat nooit is weggegaan; in dit licht bleef zijn ongodsdienstige neiging "a passing shadow".

Deze dubbele aanleg, welke hem later in staat stelde, zoo gemakkelijk zijn tegenstanders te begrijpen, bracht hem er spoedig toe, zich rekenschap te geven omtrent zichzelf, omtrent het doel van zijn leven en wat van hem gevraagd werd. De innerlijke spanning was zoo sterk, dat het vroegtijdig tot een conflict kwam in zijn geest, waarvan de eerste oplossing beslissend is geweest voor geheel zijn leven. Zijn godsdienstijge natuur overwon de rationalistische bedreiging. "Toen ik vijftien jaar oud was (in de herfst van 1816) vond een groote ommekeer van gedachten in mij plaats. Ik kwam onder den invloed van een bepaald Credo en ontving in mijn verstand de indrukken van het dogma, welke, door Gods genade, nooit zijn uitgewischt of verduisterd".

Uit de woorden "een groote ommekeer van gedachten", blijkt het gewicht van deze beslissing, en geheel zijn leven spreekt Newman met grooten ernst over deze bekeering. In 1816 schrijft hij: "Hoe sterk zijn de wijsheid en de goedheid van God te zien in mijn bekeering". In 1864: "Van de innerlijke ommekeer, waarvan ik spreek, ben ik nu

<sup>45</sup> Apo., bl. 2.

<sup>46</sup> l.c. bl. 3.

<sup>47</sup> Cor., I, bl. 12.

nog zekerder, dan van het feit, dat ik handen en voeten heb.” En nog in 1885 schrijft de kardinaal: “Ik kan natuurlijk mijn eigen rechter niet zijn, maar, met deze reserve zou ik willen zeggen, dat het moeilijk is, zich denzelfden jongen in te denken of voor te stellen, vóór en na Augustus 1816 ... Na 70 jaar kan ik terugzien naar het eind van deze periode als op een ander mensch”.<sup>48</sup>

5 De groote beteekenis van deze “bekeering” ligt hierin, dat Newman gekozen heeft voor een bepaald Credo en het dogma. Ontvankelijk voor den geest van zijn tijd, die rationalistisch en naturalistisch was, voelde Newman zich afglijden naar scepticisme en atheïsme, indien hij den inhoud van den godsdienst afhankelijk stelde van het menschelijk inzicht.<sup>49</sup> Het Christendom als geopenbaarde godsdienst is dogmatisch, aan de openbaring van God kunnen wij niets veranderen, het komt er slechts op aan haar te leeren kennen. Onderwerping van het verstand aan het woord Gods kiest Newman tegenover de “pride of Reason”, waar tegen hij zijn geheele leven zal blijven strijden, d.i. tegen het verstand, dat wil beslissen over zaken, waarover het krachtens den aard der zaak niet te beslissen heeft, dat zekerheid wil geven, waar alleen het woord van God zekerheid geven kan. Deze onderwerping van het verstand brengt een godsdienstige gezindheid, welke veel sterker is en veel meer bewust godsdienstig dan zijn vroeger leven louter “deugdzame” houding. Hij streeft met nauwgezetheid naar verfijning van zijn geweten, door te leven volgens zijn geweten, zoals blijkt uit een aantekening van 1816 over te nemen van de recreaties.<sup>50</sup> Aanvankelijk is de ontwikkeling van zijn godsdienstig leven in Calvinistischen geest geweest, wat bevorderd werd door conversatie met geestelijken der Evangelische Kerk, en het lezen van werken uit de school van Calvijn.<sup>51</sup>

Newman's bekeering heeft echter niets gemeen met de Calvinistische bekeering, de innerlijke zekerheid, te behooren tot de

<sup>48</sup> Cor., I, bl. 18-19.

<sup>49</sup> Zie Apo., bl. 243.

<sup>50</sup> Cor., I, bl. 9.

<sup>51</sup> Apo., bl. 4.

gepredestineerden ter zaligheid. Ze miste alle karakteristieke verschijnselen ervan, en de Evangelischen zelf namen haar niet als echt aan.<sup>52</sup> De invloed van het Calvinisme lag vooral in de praktijk van het leven, in de ethische en morele | sfeer, leerstellig was deze invloed zeer gering.<sup>53</sup>

6

De boeken van den Evangelischen theoloog Scott bewondert hij om zijn afgetrokkenheid van de wereld, en onafhankelijkheid van geest. Daarenboven om het practisch karakter van zijn geschriften. Zij toonen dat hij een echte Engelschman is, en Newman gevoelde dezen invloed diep.<sup>54</sup> Hetzelfde waardeert hij later in Hurrel Froude: “Hij had een scherp inzicht in de abstracte waarheid, maar hij was een Engelschman in merg en been, in zijn strenge gekeerdheid naar het werkelijke en concrete”.<sup>55</sup>

Wat Newman beschouwde als de conclusie uit de werken van Scott, formuleerde hij in dien tijd tot zijn lijfspreuk: “Heiligheid boven vrede”, en “Ontwikkeling is de eenige evidentie van het leven”. Van de Calvinistische leerstellingen werd slechts één de zijne: het bestaan van hemel en hel, van Gods liefde en Gods Toorn, van gerechtvaardigden en niet-gerechtvaardigden.<sup>56</sup> Ook deze stelling raakt vooral het morele leven.

Nog één overtuiging vermeldt Newman uit deze jaren (1816): den wil van God dat hij alleen zou leven. Hij koos den staat van het celibaat en dacht er over, missionaris te worden. Hij werd hierdoor versterkt in zijn meening, zich los te maken van de zichtbare wereld.<sup>57</sup>

Newman heeft zich van dezen tijd af, toegelegd op de studie van het godsdienstig probleem, van het christendom, zooals | dit te vinden was in de Church of England. Hierbij zal hij de innerlijke ontwikkeling doormaken, welke hem ten slotte brengt tot de Kerk

7

<sup>52</sup> Ward, *Life*, I, bl. 30. Zie F. Bacchus, l.c. bl. 551.

<sup>53</sup> Cor., bl. 107-108. Zie F. Bacchus, l.c. bl. 557.

<sup>54</sup> Apo., bl. 5.

<sup>55</sup> l.c. bl. 24.

<sup>56</sup> l.c., bl. 6.

<sup>57</sup> l.c. bl. 7.

van Rome. Deze overgang is echter innerlijk religieus gezien van minder beslissende betekenis in zijn leven, dan de eerste.<sup>58</sup>

De gevolgen van zijn bekeering, zoals Newman ze beschrijft waren dat hij wantrouwen kreeg in de materiële werkelijkheid van alle verschijnselen, en hij zijn rust zoekt in de beschouwing van twee wezens, die alleen absoluut en verblindend zelfevident waren: zichzelf en zijn Schepper.<sup>59</sup> H. Tristram en F. Bacchus vestigen de aandacht op een tendenz in Newman naar wijsgeerig idealisme.<sup>60</sup> Wij zullen deze idealistische tendenz zien doorgevoerd in zijn Platoonsche wereldbeschouwing. Newman is vooral getroffen door de erkenning van deze innerlijke zekerheid, die wel gemotiveerd is, en toch niet steunt op fysieke evidentie, op historische materiele feiten. Ten gevolge hiervan gaat hij aanvankelijk te ver in zijn eenzijdige waardeering van de geestelijke werkelijkheid en reageert hij tegen de waarde der stoffelijke realiteit in zichzelf. In een aantekening van 1817 geeft hij zichzelf rekenschap van zijn nieuwe zekerheid: "The reality of conversion as cutting at the root of doubt, providing a chain between God and the soul, (that is, with every link complete): I know I am right. How do you know it? I know I know" (vide G.A., 4th ed., bl. 195-197).<sup>61</sup> | Newman *bezit* een zekerheid, die hij voorlopig niet kan ontlenen of rechtvaardigen. Een poging hiertoe is te vinden in de woorden welke er op volgen: "Et encore chaque action a son effet, a son poids et sans sens. Pas d'ombres, accord et suite. L'homme non converti change sa raison de vivre selon les périodes de son existence, ou bien ne cesse de changer au hasard : mais ici tout s'accorde, tout se

8

<sup>58</sup> H. Brémond zegt van zijn eerste bekeering: "N'hésitons pas à dire que c'est la date la plus importante de sa vie", Brémond, *Newman*, bl. 191. M. Laros: "sein entscheidendes religiöses Erlebnis", Laros, *J.H. Kard. Newman. Ausgewählte Werke*, II. Band, I Teil: *Einführung*, bl. xi.

<sup>59</sup> Apo., bl. 4.

<sup>60</sup> *D.Th.C.* i.v. Newman, col. 329.

<sup>61</sup> (bij vorige bl.) Cor., I, bl. 21. De tusschen haakjes geplaatste woorden zijn door Newman in 1872 toegevoegd. Cfr. *D.Th.C.* i.v. Newman, col. 329, waar tevens een aanvulling gegeven wordt op het citaat bij Mozley, l.c.

suit”.<sup>62</sup> Later zal hij deze beweegredenen en het verschil tussen morele en fysieke evidentie uitvoerig ontleden. Maar reeds hier liggen “in embryo” die inzichten, “searching the heart and appealing to the conscience”,<sup>63</sup> welke hij later heeft uitgewerkt.

## Art. 2. Oxford. Geestelijk milieu. R. Whately en de Noetics

Na 1816 begon de tweede periode van zijn leven, de periode van Oxford. Newman begon als student in de rechten aan Trinity College. Overspanning en teleurstelling bij een examen werden aanleiding om zijn studie meer in overeenstemming te brengen met zijn persoonlijke aspiraties: hij ging theologie studeren en bereidde zich voor op de H.H. Wijdingen. Hij werd Fellow van Oriel College, waardoor hij met persoonlijkheid en gedachtenstromingen in aanraking kwam, die hem ten volle konden ontwikkelen.<sup>64</sup> Ten tweeden male kwam Newman hier voor het probleem te staan, dat het rationalisme had opgeworpen. | Nu meer bewust, in een meer wetenschappelijke, gevaarlijker vorm, maar met het voordeel van een vroeger gewonnen ervaring. Newman was wiskundig zeer begaafd.<sup>65</sup> Een verdere studie van de wiskunde bracht het gevaar mee, dat hij alle zekerheid, ook wanneer het een metafysische of religieuze waarheid betrof, tot de zekerheid der wiskundige leerstellingen wilde herleiden. Het contact dat hij in Oxford kreeg met de Evidential School, leidde in deze richting, gelijk wij straks zullen zien. Het was bovendien in den geest van de heerschende wijsbegeerte sinds Descartes, de wiskundige methode en daaraan beantwoordende zekerheid als ideaal voor de wijsbegeerte te stellen.

Reeds had Newman echter ervaren, dat de zuivere a-prioristische, axiomatische methode van de mathesis op wijsgeerige en

<sup>62</sup> Aldus geciteerd in *D.Th.C.*, l.c.

<sup>63</sup> *Cor.*, I, bl. 21.

<sup>64</sup> W. Ward, *Life*, I, bl. 24-36.

<sup>65</sup> *Cor.*, I, bl. 28, 31, 204.

religieuze problemen niet kan worden toegepast. Zonder berede-  
neerde kennis bezat hij zekerheid omtrent de aanwezigheid van  
God in zijn leven.

10 Metaphysica blijkt hem noodzakelijk, behalve dat het een weten-  
schap is in den hoogsten zin des woords, in kiem en kern van den  
aanvang af een wereldbeschouwing te zijn. Ze vraagt dat hij het  
êthos van intelligibiliteit en objectiviteit volgt, dat vóór alles in  
ons aanwezig is. In dit opzicht vraagt de metaphysica een overgave,  
welke de mathesis niet kent, maar brengt tevens de beheersching  
van het object en kennis van de waarheid in zoo vollen zin, als de  
mathesis evenmin kent. Zij | vraagt echter, ook subjectief gezien  
haar eigen beginselen, haar eigen êthos.

Een nog grootere en volkomenere overgave vraagt hem de reli-  
gieuze zekerheid, de zekerheid omtrent ons persoonlijk heil, een  
vraag, die voor een denker als Newman essentieel met iedere wijs-  
begeerte verbonden is, welke aan de wijsbegeerte eerst haar zin en  
wettigheid geeft. Newman vraagt zich af: hoe verklaar ik de zeker-  
heid, die ik bezit over het bestaan van God, en over de beginselen,  
welke mijn verhouding tot God beheerschen, ofschoon ik deze  
waarheden volgens de positieve methode der mathesis niet kan  
bewijzen?

Deze probleemstelling heeft hij, misschien niet volkomen bewust,  
reeds gevoeld wanneer hij in 1817 schrijft: "I know I know", en  
als grond hiervan aangeeft de innerlijke harmonie en gevolge-  
lijkheid der dingen, welke hij als noodzakelijk meent te moeten  
aanvaarden als eenig alternatief tegenover een volkomen irrationa-  
liteit in levensbeschouwing: *un changer au hasard*. Scherper stelt hij  
de beide methodes tegenover elkaar in de tegenstelling *Faith and*  
*Reason* van de conferentie *The Usurpations of Reason* (gehouden  
11 dec. 1831), waar *Reason* gebruikt wordt voor "the wisdom of the  
world", het verkeerd gebruikte verstand, dat volgens mathematische  
methode en uitgaande van intellectuele en morele disposities,  
volkomen vreemd aan het object, spreekt over God en godsdienst,  
11 "this opposition between Faith and Reason takes place in two ways,  
when either of the two encroaches upon the province of the other.

It would be an absurdity to attempt to find out mathematical truths by the purity and acuteness of the moral sense... The other cause of disagreement takes place, when Reason is the aggressor, and encroaches on the province of Religion...".<sup>66</sup>

In Oxford heeft Newman zijn *êthos* gevormd; de problemen voor welke hij zich daar gesteld zag, zijn veelzijdige aanleg en groot aanvoelingsvermogen, waardoor hij een zeer scherp gevoel had voor de consequenties van een bepaald beginsel,<sup>67</sup> hebben dit mogelijk en noodzakelijk gemaakt. Sobry heeft met nadruk gewezen op de betekenis "van deze gave van het aanvoelen van een *êthos* in Newman's denk- en wilsleven". "Newman's overgang tot het Catholicisme, voor zoover we de genade buiten beschouwing laten, is in laatste instantie toe te schrijven aan zijn allerscherpste aanvoelen van het *êthos* der oude Moederkerk".<sup>68</sup>

Voor echter Newman deze geest terugvond bij de Kerkvaders der eerste eeuwen, naderde hij nog eenmaal dicht tot de rationalistische strooming. Deze was op meer gematigde wijze in Oxford vertegenwoordigd door de groep der Noetics. R. Whately was hun leider. Hij behoorde tot de Evidential School, die onbeperkte rechten toekende aan het menselijk verstand. Ieder | moet zijn eigen verstand gebruiken, en op eigen inzicht alleen vertrouwen. Geloof kan alleen aan God behagen, wanneer het een gevolg is van verstandelijk verklaarde evidentie. De evidenties voor het christendom beperkten zij tot de historische feiten, welke expliciet door het verstand ontleed en gekend zijn.<sup>69</sup> Newman's verlegen en vreesachtige natuur werd geheel overwonnen door het brilante en scherpe vernuft van Whately. Hier lag het gevaar. Met zijn fijn gevoel voor de ontwikkeling der moderne wetenschap, voor de ontdekking van nieuwe, feitelijke gegevens erkende Newman de eischen, welke aan de theologie gesteld werden door de nieuw verworven kennis.

12

<sup>66</sup> U.S., bl. 59.

<sup>67</sup> Cor., I, bl. 336.

<sup>68</sup> P. Sobry, *Newman en zijn Idea of a University*, bl. 46, v.v.

<sup>69</sup> *D.Th.C.* i.v. Newman, col. 356.



De theologie der Anglikaanse Kerk was onvoldoende ontwikkeld, en een oogenblik meende hij, dat de rationalistische methode van Whately de juiste was voor zijn tijd. Wat het verstand niet kon verklaren of ontleden moest verworpen worden.<sup>70</sup> De relatie tusschen Newman en Whately was zeer intiem, zoo, dat het Keble van Newman vervreemd hield.<sup>71</sup> Maar het verschil in beginselen tusschen beide was zoo groot, dat een verwantschap van gedachten van het begin af uitgesloten was, en Newman's diepe persoonlijkheid belette een groei naar elkander toe.

13 Uit de correspondentie van Newman in deze jaren blijkt, hoe diep en duurzaam de invloed van zijn eerste 'bekeering' geweest is. Newman bidt dat hij geen onderscheidingen zal krijgen, als deze ook maar in 't minst een oorzaak van zonde voor | hem zou kunnen worden.<sup>72</sup> Hij bezint zich op de mysteries van het geloof, en weerstaat Whately, wanneer hij meent dat het dogma in gevaar komt.<sup>73</sup>

Whately bevrijdde Newman van die Evangelisch-Calvinistische tendenz welke geloof en dogma stelt tegenover verstand en wetenschap, en alle onderling verband ontkent, met verwerping van het verstand in religieuze zaken. Te vreezen was, dat hij Newman zou winnen voor het rationalisme.<sup>74</sup> Newman zelf schrijft: "The truth is, I was beginning to prefer intellectual excellence to moral; I was drifting in the direction of Liberalism of the day".<sup>75</sup>

Twee uitwendige omstandigheden waren noodig om hem tot zich zelf terug te brengen: ziekte en een zwaar verlies, de dood van zijn zuster Mary. Newman begreep dat de rationalistische stellingen hem in botsing brachten met zijn geweten, en de geesteshouding voortbrachten van het Agnosticisme. Zoo ver gingen weliswaar de liberale vrienden van Newman nog niet: "Zij zouden geprotesteerd hebben, wanneer men meende, dat zij de rede hooger stelden dan

70 W. Ward, *Ten Personal Studies*, bl. 232 v.v.

71 Apo., bl. 18.

72 Cor., I, bl. 38.

73 Cor., I, bl. 47-48.

74 Cor., I, bl. 111.

75 Apo., bl. 14.

het geloof, of kennis boven godsvrucht; toch geloof ik, dat zij onbewust in Oxford een vrijheid van meening aanmoedigden, en met succes introduceerden, die veel verder ging dan zij zelf”.<sup>76</sup> |

14

“Something from within resisted”, schrijft Newman in 1834 aan Whately. Het was de reactie van zijn religieus geweten, voldoende gecultiveerd, om hier de dwaling te onderscheiden. Zijn geest, zijn intellectuele en morele beginselen, zijn êthos verzette zich tegen de opvattingen en methode van Whately. Een beginsel schept op den duur een dispositie. Wie gewend is mathematisch te denken, zegt Aristoteles, aanvaardt een waarheid alleen dan, wanneer men haar volgens mathematische methode bewijst.<sup>77</sup> In dit opzicht is Newman zich sedert 1816 in een richting tegenovergesteld aan die van Whately blijven ontwikkelen. Newman laat zich in het religieuze leiden door zijn geweten, dat hem de methode van *humility* en *obedience* leert. Een voortdurende cultuur van het geweten zal het geweten scherp en de dispositie scheppen, welke vereischt wordt om het religieuze object te benaderen en te leren kennen. De preeken van St. Mary en de *Oxford University Sermons* komen herhaaldelijk op dit thema terug. Nog terwijl hij in nauwe relatie stond met Whately, vond hij voor zijn inzichten steun in de werken van Joseph Butler.

### Art. 3. Joseph Butler

J. Butler leefde van 1692-1752. “Venu trop tôt, il n’eût pas de disciples”, schrijft Guitton.<sup>78</sup> Zijn hoofdwerk: *The | Analogy of Religion*,

15

<sup>76</sup> Apo., bl. 288. Op 28 oct. 1834 schrijft Newman aan Whately: “Had not something from within resisted, I should certainly have adopted views on religious and social duty, which seem to my present judgment to be based in the pride of reason and to tend towards infidelity, and which in your own case nothing but your Grace’s high religious temper and the unclouded faith of early piety has been able to withstand”, Apo., bl. 382.

<sup>77</sup> Arist. II. Cap III, 995a, *Comm. St. Thomae*, Lect. 5. Vgl. Newman, U.S., bl. 186: “When mathematics are said to incline the mind towards doubt and latitudinarianism, this arises, ... from its indisposing us for arguments drawn from mere probabilities”.

<sup>78</sup> J. Guitton, *La philosophie de Newman*, Paris 1933, bl. XVIII.

*Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* verscheen in 1736, en zou eerst bijna een eeuw later grooten invloed uitoefenen. Butler is een typisch Anglikaansch theoloog, die eigenlijk zonder contact met de wijsgeerige stroomingen van zijn tijd schreef, en op de specifiek engelsche wijze de wereld en den mensch beschouwt, welke door Brilioth en Webb is aangeduid met den naam "Moralism".<sup>79</sup> "Englishmen", aldus Webb, "have an instinctive sense of the importance of conduct, an instinctive admiration of moral excellence quite out of proportion to the value which they set upon beauty in art or upon profundity in thought".<sup>80</sup>

Butler beklagt zich in de *Preface* op zijn *Sermons*, dat de aandacht voor de vraag: "What is the rule of life?" verdwenen is. Daarentegen verklaart hij: "Morals considered as a science... plainly require a very peculiar attention".<sup>81</sup> Deze beschouwingen van Butler hebben den geest der Tractarians, ook van Newman sterk beïnvloed.

Specifiek engelsch is Butler ook in zijn methode, uitgaande van de "observation of facts" om te komen tot een juist inzicht in "the constitution and government of het world". Hij verwerpt de methode, die van enkele a priori vastgestelde beginselen uitgaat en daarnaar de wereld beoordeelt, zooals Descartes deze toepaste; of een methode, die bepaalde beginselen welke juist zijn in een bepaalde wetenschap, bv. de mathesis, | zonder eenigen grond toepast op andere problemen "without sufficient data".<sup>82</sup> Juist deze methode meende Newman te moeten veroordeelen in Locke,<sup>83</sup> in Paley, in Whately, in al de min of meer rationalistisch denkende filosofen en theologen. Newman las Butler's *Analogy* voor het eerst omstreeks 1825,<sup>84</sup> en hij zal dit beginsel van Butler reeds in zijn eerste conferentie voor de Universiteit, waar hij spreekt over *The philosophical temper*, (gehouden 2 juli

79 C.C.J. Webb, *Religious Thought in the Oxford Movement*, London, 1928, bl. 44.

80 C.C.J. Webb, l.c.

81 Butler's *Analogy and Sermons*, Londen, 1889, bl. 370.

82 Butler, l.c., bl. 75-76.

83 Newman las Locke reeds in 1818. Cfr. Cor., I, bl. 34.

84 Cor., I, bl. 107. In *Apologia* minder nauwkeurig aangegeven. Apo., bl. 10.

1826) tot het zijne maken. “Indeed it seems incredible that any men, who were really in earnest in their search after truth, should begin with theorizing, or have imagined that a system which they were conscious they had invented almost without data, should happen, when applied to the actual state of things, to harmonize with the numberless and diversified phenomena of the world. Yet though it seems to be so obvious a position when stated, that in forming any serious theory concerning nature we must begin with investigation, to the exclusion of fanciful speculation or deference to human authority, it was not generally recognized or received as such, till a Christian philosopher forced it upon the attention of the world”.<sup>85</sup>

De realiteit der stoffelijke wereld had voor Butler voornamelijk relatieve waarde. Omdat alles door God geschapen is, moet er verband bestaan tusschen de natuur, d.i. de schepping zooals wij haar kennen door onze zintuigen en ons verstand, en | de boven- 17  
natuur, d.i. de schepping en de betrekkingen van God tot de schepping, zooals de Openbaring ons die leert kennen.<sup>86</sup> De stoffelijke werkelijkheid leidt ons tot een bovenzinnelijke werkelijkheid.<sup>87</sup> De natuur in zich zelf en physisch beschouwd schijnt onvolmaakt, en ten onrechte trachten zij, die volgens de a-prioristische methode werken, te komen tot een volmaakt en in zich sluitend systeem in deze wereld. We moeten de wereld moreel en relatief beoordelen, in zoover ze ons God leert kennen. We weten niet of er als zoodanig een volmaakter wereld mogelijk was. Zoowel om de beperktheid van de gegevens waarover we beschikken, (de onvolmaaktheid der wereld) als om de beperktheid van ons verstand, (“beings of limited capacities”) kwam Butler tot de conclusie: “to us probability is the guide of life”.<sup>88</sup> Deze leer kwam op een gevaarlijke wijze

<sup>85</sup> U.S., bl. 8.

<sup>86</sup> Butler, l.c., bl. 75.

<sup>87</sup> Met de woorden van Newman: “the system which is of less importance is economically or sacramentally connected with the more momentous system”. Apo., bl. 10.

<sup>88</sup> Butler, l.c., bl. 73.

tegemoet aan de meening waartoe Newman van jongs af geneigd was: “the unreality of the material phenomena”, en aan Newman’s meeningen over de zekerheid.<sup>89</sup>

18 In Butler’s beschouwingen over de natuur van den mensch,<sup>90</sup> vond Newman een systematische ontleding van onze natuur, waarin het geweten boven het verstand als leidend beginsel wordt aangewezen. “From a matter of fact, namely what the particular nature of man is” gaat hij psychologisch alle vermogens na, welke de menselijke natuur vormen, verstand en de strevingen, passies en affecties. Niet naast elkander maar onderling op elkaar ingesteld en geordend. Juist door hun onderlinge verbondenheid en ondergeschiktheid aan een hoogste vermogen, het geweten, vormen zij een eenheid: de menselijke natuur. “That nature consists in these several principles considered as having a natural respect to each other, in the several passions being naturally subordinate to the one superior principle of reflection or conscience”.<sup>91</sup>

19 Het geweten is een vermogen (“a faculty”) waardoor wij reflecteren op de beginselen, die ons leiden, op onze handelingen, en deze beoordeelen wat hun goed- of kwaad zijn betreft. Het is onderscheiden van onze neigingen, staat boven onze andere vermogens, en maakt ons tot “a moral agent”. Het geweten onderscheidt de natuur van de mensch als moreele natuur van die der dieren. Het bezit krachtens zichzelf een absoluut gezag over onze natuur, wie tegen zijn geweten handelt maakt inbreuk op zijn natuur. Absoluut is dit gezag tegenover de andere vermogens, het is echter afhankelijk van God, en juist omdat het ons door God is gegeven, supreem en absoluut. Het is ons als gids door God gegeven, om het doel aan onze natuur gesteld, te bereiken. Als zoodanig, door zijn *natural supremacy*, waarmee het reflecteert, goed- of afkeurt, heeft het geweten het karakter van een wet. Zijn absoluut gezag is het meest kenmerkend karakter: “you cannot form a notion of this faculty, | conscience, without taking in judgement, direction,

<sup>89</sup> Apo., bl. 10.

<sup>90</sup> *Sermons Upon Human Nature*, Butler, l.c., bl. 385-415.

<sup>91</sup> Butler, l.c., bl. 408.

superintendency. ... Had it strength, as it had right: had it power, as it had manifest authority, it would absolutely govern the world".<sup>92</sup> Overigens bepaalt Butler den aard van dit vermogen niet nader; als hoogste en reflecteerende faculteit schijnt het iets van alle anderen in zich te vereenigen: "whether considered as a sentiment of the understanding, or as a perception of the heart; or, which seems the truth, as including both".<sup>93</sup>

Butler onderwerpt in moreel opzicht het verstand aan het geweten; niet reason, maar conscience bepaalt ons moreele leven, onze verhouding tot God. Newman kende de "Sermons upon human nature" van buiten. Op zijn leer over het geweten als het psychologisch beginsel, waardoor de godsdienst wordt in den mensch, hebben zij invloed uitgeoefend.<sup>94</sup>

<sup>92</sup> Butler, l.c., bl. 406.

<sup>93</sup> Butler, *Dissertation 'On the Nature of Virtue'*, l.c., bl. 335.

<sup>94</sup> Hoe hoog gezag hij aan Butler toekende blijkt o.a. uit een brief aan R.H. Froude, wiens oordeel hij vroeg over Sermon VI van de *University Sermons*. Hij schrijft: "Here I go somewhat beyond Butler. Therefore be Sharp". Cor., I, bl. 226. Zie verder over Butler: H.G. Stoker, *Das Gewissen*, Bonn, 1925, bl. 30-32.



## Christelijk Platonisme

### Art. 1. De zichtbare wereld

De intellectualistische critiek van Whately en de school waartoe hij behoorde, deden bij Newman de behoefte ontstaan aan een breede wijsgeerige levensbeschouwing. Newman kon het rationalisme in geen vorm aanvaarden, maar blijft Whately dankbaar, omdat hij hem heeft leeren gaan op eigen voeten.<sup>95</sup> De | praktische gerichtheid van zijn eerste jeugd, toen godsdienst primair een levensregel was, gedragen door een religieuze gezindheid die meer een emotioneele dan een bevredigende intellectuele grondslag bood, kon hem niet meer voldoen.<sup>96</sup> Reeds had hij in Butler een diepere basis gevonden voor zijn ideeën, maar een genoegzaam wijsgeerige grondslag miste hij in the Church of England. Newman vormde zijn wijsgeerige levensbeschouwing door de studie der Kerkvaders.<sup>97</sup> Zijn liefde voor de Vaders dateerde uit dezen tijd, onmiddellijk na zijn 'bekeering' toen hij in Milner's *Church History* kennis maakte met lange uittreksels uit hun werken.<sup>98</sup> Zij waren zijn "beau-idéal of Christianity" gebleven, ook toen hij hen critiseerde.<sup>99</sup> In 1828 begon

20

<sup>95</sup> Apo., bl. 11.

<sup>96</sup> Idea, bl. 4: "that early period of my life, when religion was to me more a matter of feeling and experience than of faith". Cfr. Cor., I, bl. 107.

<sup>97</sup> Guitton, *La philosophie de Newman*, bl. 5: "Lorsque Newman écrivait ses 'Ariens', il avait une philosophie".

<sup>98</sup> Apo., bl. 7.

<sup>99</sup> Cor., I, bl. 111. In dit opzicht had Dr. Charles Lloyd, Canon of Christ Church en Regius, Professor of Divinity een gunstigen invloed op Newman tegen Whately in. Zie Cor., I, bl. 96-97. "Whately called the fathers 'certain old divines'", Cor., I, bl. 97.



Newman een systematische studie van de Kerkvaders uit de eerste eeuwen.

Van de wijsbegeerte van zijn tijd bleef hij vrijwel geïsoleerd. Berkeley heeft hij aanvankelijk niet gelezen.<sup>100</sup> Van de Duitse godsdienstwijsbegeerte kende hij de werken van den ouderen Schelling alleen door de geschriften van Coleridge, op wien zij grooten invloed hadden; Kant kende hij slechts uit een handboek voor de geschiedenis der wijsbegeerte.<sup>101</sup>

21 De Kerkvaders waren zijn meesters, naast hen Butler en enkele andere Anglikaansche theologen. De school van Alexan|drië had zijn bijzondere voorkeur. Niet alleen zag hij eenige overeenkomst in de historische omstandigheden van de Kerk met de Anglikaansche Kerk van zijn dagen — we vinden in *The Arians of the Fourth Century* meermalen een parallel tusschen de oude dwalingen en het engelsche rationalisme<sup>102</sup> —, maar vooral vond hij in hun beschouwing van het christendom zijn eigen methode en êthos terug, gedragen door een breeder wijsgeerige gedachte. “The broad philosophy of Clement and Origin carried me way; the philosophy, not the theological doctrine; ... Some portions of their teaching, magnificent in themselves, came like music to my inward ear, as if the response to ideas, which, with little external to encourage them, I had cherished so long”.<sup>103</sup> Onder wijsbegeerte is hier op de eerste plaats een morele levensbeschouwing te verstaan, die Neo-Platoonische, Stoïcijnsche en Aristotelische elementen in zich vereenigde.<sup>104</sup>

De opvatting welke zij heeft over de natuur, de stoffelijke wereld en haar verhouding tot den mensch, verwerkt Newman, in

<sup>100</sup> Apo., bl. 18.

<sup>101</sup> Ms. uit 1864, bewaard in Oratory, Birmingham.

<sup>102</sup> *The Arians*, bl. 34–36, zie U.S., bl. 65; *The Arians*, bl. 109.

<sup>103</sup> Apo., bl. 26.

<sup>104</sup> Newman citeert uit de *Stromata* van Clemens van Alexandrië deze opvatting over filosofie: “By philosophy, he says, I do not mean the Stoic, nor the Platonic, nor the Epicurian and Aristotelic, but all good doctrine in everyone of the schools, all precepts of holiness combined with religious knowledge. All this, taken together, or the Eclectic I call philosophy; whereas the rest are mere forgeries of the human intellect, and in no respect to be accounted divine”. *The Arians*, bl. 69.

overeenstemming met zijn eigen ideeën op een wijze welke aan zijn levensbeschouwing het karakter van een christelijk platonisme geeft. Het christelijk karakter van dit platonisme is door Louis Bouyer zeer goed aangegeven: de ideeënleer is vervangen door een leer, die achter de stoffelijke wereld een per|soonlijke geestelijke wereld ziet.<sup>105</sup> Platoonsch is deze wereldbeschouwing, doordat de zichtbare wereld slechts gezien wordt als de uitdrukking van een hogere, onzichtbare werkelijkheid. Newman spreekt zelfs van “the unreality of material phenomena”,<sup>106</sup> van “manifestation to our senses of realities greater than itself”,<sup>107</sup> en in al zijn werken vinden we de gedachte terug, dat deze wereld niets anders is dan een sluier, die onze zintuigen niet kunnen doordringen, en ons de werkelijkheid verbergt. “What a veil and curtain this World of sense is”.<sup>108</sup> “The veil of the visible universe”.<sup>109</sup> In zijn jeugd meende hij, dat achter de stoffelijke wereld engelen verborgen waren, en een der gevolgen van zijn bekeering in 1816 is, dat hij nog minder waarde toekent aan de stoffelijke wereld. Deze gedachten worden bevestigd bij de studie der kerkvaders.<sup>110</sup>

22

Zijn preeken *The Powers of Nature*, en *The Invisible World*,<sup>111</sup> toonen een onmiddellijk realisme wat betreft de erkenning van het bestaan der stoffelijke wereld, en daarnaast een sterk idealistische opvatting wanneer het gaat om deze realiteit te verklaren. “The World that we see, we know to exist, *because* we see it”.<sup>112</sup> Daarnaast bestaat een geestelijke wereld, even reëel als de eerste: “the

23

<sup>105</sup> L. Bouyer, *Newman et le Platonisme de l'âme anglaise*, in *Rev. de Phil.* 1936, bl. 289. Zie Guitton, l.c., bl. 3: “La philosophie religieuse de Platon rappelle le Platonisme des hommes d'Oxford”; bl. 5: “C'était un idéalisme inspiré par Platon”. E. Baudin ziet alleen platonisme “du style et de l'âme”, E. Baudin, *La philosophie de la foi chez Newman*, in *Rev. de Phil.* 1906, bl. 571.

<sup>106</sup> Apo., bl. 4.

<sup>107</sup> Apo., bl. 27.

<sup>108</sup> Brief aan zijn zuster Jemima, geciteerd bij Ward, bl. 41.

<sup>109</sup> Idea, bl. 62.

<sup>110</sup> Zie Apo., bl. 27, 4, 2.

<sup>111</sup> Gehouden 29 sept. 1831 en 16 jan. 1837, zie P.P.S., II, bl. 358 en P.P.S., IV, bl. 200.

<sup>112</sup> P.P.S., IV, bl. 200.

world which we do not see as really exists as the world we do see".<sup>113</sup>

Deze wereld is als geheel genomen veel volmaakter dan de zichtbare wereld en verklaart eerst de zichtbare wereld. De onzichtbare wereld wordt gevormd door God, de meest reële en absolute werkelijkheid, de engelen en de zielen. Wat zich in de zichtbare wereld aan onze zintuigen suggereert als oorzaak en gevolg, als fysieke wet, bestaat in werkelijkheid niet in de stoffelijke dingen: de engelen zijn de werkelijke oorzaken die de wereld bewegen, zij zijn de oorzaken van het licht, het leven, alles wat ons oorzaak en gevolg toeschijnt, stelt ons "in the presence of some powerful being, who was hidden behind the visible things".<sup>114</sup> Zoals de ziel ons lichaam beweegt, "be our bodies what they may",<sup>115</sup> zoo wordt de natuur bewogen door de geesten. Newman wil hiermee niet zeggen, dat de natuur beziel is, het is als vergelijking te verstaan: de zichtbare wereld is slechts het beeld van een hogere, wat onze zintuigen kennen is geen eeuwige, noodzakelijke kennis. Newman spot eenigszins met iemand die de natuur in zich zelf wil verklaren door oorzakelijkheid en wetmatigheid in de natuur aan te nemen: hij vormt zich een theorie, en noemt zich een filosoof! Zulke theorieën hebben slechts zin "as classifying and so assisting us to *recollect*, the works and ways of God and of his ministering Angels".<sup>116</sup> Nog in 1837 hield hij dat naties, | rassen, godsdiensten als geheel gevormd worden door een geest, die hen inspireerde.<sup>117</sup> Indien de noodzakelijke wetten niet aan de stoffelijke dingen, maar aan persoonlijke wetten worden toegeschreven, dan volgt hoe relatief de werkelijkheid der stoffelijke wereld ten slotte voor Newman was. Aanvankelijk heeft hij zich in dit probleem niet verder verdiept, hij was te zeer bedachtzaam op den religieuze zin der dingen. Eerst later stelt hij zich opnieuw het probleem over de waarde der zintuigelijke kennis en de werkelijkheid der stoffelijke wereld.

<sup>113</sup> l.c.

<sup>114</sup> P.P.S., II, bl. 364, zie ook Apo., bl. 28.

<sup>115</sup> P.P.S., II, bl. 364. Vgl. Idea, bl. 62.

<sup>116</sup> l.c., bl. 363.

<sup>117</sup> Apo., bl. 29.

De Platonistische wereldbeschouwing had voor Newman een zeer religieuze betekenis, hij streeft een praktisch doel na. De zichtbare schepping heeft de functie om ons de onzichtbare te leren kennen. Bij de Alexandrijnen vond hij deze gedachte terug in hun leer over de οἰκονομία.

*Economy* noemt Newman in navolging van de Kerkvaders een methode van onderricht, welke in vorm en wijze van voorstelling is aangepast aan de hoorders.<sup>118</sup> Volgens deze methode wordt de schepping door God gebruikt als een middel, aangepast aan onze stoffelijke natuur, om zich zelf aan de mensen te doen kennen. Zoo krijgen zijn ideeën een praktisch-religieus karakter. Het is van secundair belang, wat de zintuigelijk waarneembare wereld in zich is, als ze ons maar een hogere werkelijkheid doet kennen. De moeilijkheid welke het beginsel van *economy* meebrengt, is deze dat het ten aanzien van alle kennis van de fysieke natuur in zich, tot scepticisme schijnt te leiden. Indien we niet tot zekere kennis kunnen komen omtrent het wezen der zintuigelijk waarneembare dingen als zoodanig, hoe zullen we dan den dieperen zin ervan verstaan?

25

Hierop antwoordt Newman, dat *economy* altijd “substantiële” waarheid veronderstelt in de aangewende middelen.<sup>119</sup> Wanneer het voor een mensch plicht is, wáár te blijven bij deze methode, dan is deze waarheid bij God, die oneindig waarachtig is, altijd aanwezig. Hij heeft de zichtbare wereld gegeven als openbaring van Zichzelf, dan is deze wereld in zich ook werkelijk en waar “in so full and substantial a sense, that no possible mistake can arise practically

<sup>118</sup> The Arians, bl. 66: “the principle...of representing religion, for the purpose of conciliating the heathen, in the form most attractive to their prejudices”; bl. 67: “the mode of arguing and teaching in question which is called *economical* by the ancients”.

<sup>119</sup> The Arians, bl. 74: “the obvious rule to guide our practice is, to be careful ever to maintain substantial truth in our use of the economical method”. Cor., II, bl. 236: “I consider it to mean a representation or scene, only a true one”. In de *Apologia*, bl. 343-347, geeft Newman een *Note*, waarin hij het beginsel van *Economy* en de praktijk verdedigt tegen de beschuldiging van onwaarachtigheid.

from following it”.<sup>120</sup> Newman beroept zich op het bestaan van een waarachtigen God, om de zekerheid der zintuigelijke kennis vast te stellen. In zoverre deze “practische, substantiële zekerheid” kan dienen om het wezen der dingen te leren kennen, is nog niet duidelijk.

26

Evenmin lost Newman deze vraag op in zijn conferentie “the theory of developments in religious doctrine”, waar hij opnieuw de vraag stelt: indien de indrukken onzer zintuigen niets anders zijn, dan een methode van God, en een teken van werkelijkheden, onderscheiden van deze teekens zelf? Hoe ontkomen we dan aan het scepticisme? We overwinnen het scepticisme, wanneer we ons rekenschap geven van God’s waarachtigheid, die ook in | zijn *economies* waar is. De zintuigen geven ons de middelen, waardoor wij als menschen met elkaar verkeerden, en waardoor onze aandacht gevestigd wordt op een hoogere werkelijkheid, voor het overige bekommeren wij ons om de realiteit dezer gegevens niet: “Why should we vex ourselves to find, whether our deductions are philosophical or no, provided they are religious?”.<sup>121</sup> Uit deze woorden blijkt de innerlijke bewogenheid, welke Newman in die jaren (de conferentie werd gehouden in 1843) doorstond. De geweldige religieuze strijd en de ontwikkeling van de Oxford beweging, welker morele leider hij was, hebben zijn aandacht afgetrokken van de wijsgeerige zijde van dit probleem. Religieus is de werkelijkheid van de stoffelijke wereld van weinig beteekenis, dit is een vraag van “physical science”.

In een aantekening, bewaard uit het jaar 1864, beroept Newman zich nogmaals op het bestaan van God, om de betrouwbaarheid der zintuigelijke kennis te bevestigen.<sup>122</sup> Newman vermijdt de fout

<sup>120</sup> The Arians, bl. 78.

<sup>121</sup> U.S., bl. 348.

<sup>122</sup> Ms., getiteld *The Proof of Theism*. Na het argument voor het bestaan van God uit het geweten, voegde Newman er aan toe (ik volg een copie, gemaakt door F. Bacchus): “It forms a basis of belief in the senses — for if there be a God, and I am his creature with a mission — illegible word (F.B.). He *means* me to *use* the senses — and I accept what they convey as coming from Him, whatever be its intellectual and philosophical worth. Vid. my University Sermon on Development”.

van een *circulus vitiosus*, wanneer hij nl. eerst het Godsbestaan zou aantoonen uit het bestaan van een buitenwereld, en vervolgens het getuigenis der zintuigen zou bevestigen door het bestaan van God. Het Godsbestaan leidt hij af uit het getuigenis van het geweten. Tevens valt op te merken dat Newman hier niet meer spreekt van “to trust our senses”, maar het “to use our senses”. In de *Grammar of Assent* heeft hij de | uitdrukking “to trust our senses” uitdrukkelijk verworpen als een oneigenlijke spreekwijze. Bij de behandeling van de eerste beginselen stelt hij de vraag of de betrouwbaarheid van ons verstand en geheugen tot de eerste beginselen behoort.<sup>123</sup> Newman meent van niet. Men kan ten hoogste spreken van het vertrouwen in een bepaalde act van het verstand of het geheugen, maar onze vermogens als zoodanig zijn geen object waaraan wij ons vertrouwen geven of onthouden kunnen. Wij zijn ons bewust een bepaalde natuur te bezitten, en te handelen overeenkomstig deze natuur, maar hebben dan niet de keus deze natuur te aanvaarden of te verwerpen. Newman verlaat hiermee de kwestie zonder haar een diepere oplossing te geven. Newman is er nooit in geslaagd, in het stoffelijk-contingente het universeel-noodzakelijke te zien, er blijft een kloof tusschen stof en geest.

Het bestaan van een buitenwereld, onafhankelijk van ons, neemt Newman aan als een van onze eerste beginselen. Dit beginsel berust op instincieve kennis. Instinct is voor Newman de onmiddellijke kennis van het particuliere, zonder nawijsbare of als zoodanig kenbare media.<sup>124</sup> Zoo kennen wij het bestaan van de buitenwereld instinctief, doordat nl. onze zintuigen het individueele phenomenon kennen. Ook een dier heeft deze kennis. Het menschelijk verstand kan uit de veelvuldig herhaalde ervaringen het algemeen beginsel afleiden: “er bestaat een buitenwereld”, maar dit algemeen

<sup>123</sup> G.A., bl. 60. Dat Newman alleen verstand en geheugen noemt, doet niets aan ons betoog af. Reeds in zijn preek *Religious Faith Rational* (24 mei 1829) spreekt hij van “to trust our senses, memory and reasoning powers” in tegenstelling met “to trust another”, P.P.S., I, bl. 193. Dat hij in de *Grammar* geen tegenstelling heeft willen maken, blijkt wanneer hij even verder in 't algemeen spreekt van “our faculties”.

<sup>124</sup> Brief van Newman aan Dr. Meynel, geciteerd bij Ward, *Life*, II, bl. 258.

beginsel gaat *intensive* onze ervaring niet te boven. De zintuigen kennen geval voor geval, “one by one”, en generaliseeren niet, het verstand generaliseert, d.i. komt tot een wet, die *extensive* onze ervaring overtreft, maar ten slotte toch op de ervaring steunt als *causa perfecta*, niet op de innerlijke noodzakelijke natuur der dingen, welke het verstand in het materiëel object van de zintuigen kent. Algemeen is voor Newman niet noodzakelijk.

Om dezelfde reden neemt Newman in de stoffelijke wereld geen oorzakelijkheid aan. Uitgaande van oorzaak als “that which brings a thing to be” onderscheidt Newman oorzaak van opeenvolging. De zintuigen nemen echter slechts opeenvolging waar. Hieruit besluit men tot de algemeene, fysieke wet, dat in bepaalde omstandigheden bepaalde verschijnselen plaats vinden en verder dat de wereld volgens wetten en een bepaalde orde is opgebouwd. Deze wet is algemeen maar niet noodzakelijk. Zijnsafhankelijkheid nemen de zintuigen niet waar. Het begrip oorzaak in den metaphysieken zin, dat zijnsafhankelijkheid aanduidt, ontleent Newman aan de innerlijke ervaring van een wilsact en een daaropvolgende daad. Wij ervaren dat krachtens onzen wil iets tot stand komt. Hieruit besluiten wij tot oorzakelijkheid ook bij andere wezens, met verstand en wil begaafd. Maar tegelijkertijd beperkt Newman oorzakelijkheid tot de wereld van intelligentie en wil.<sup>125</sup> Ook hier schijnt Newman niet alleen te meenen, dat de innerlijke ervaring aan het verstand de materie biedt, waaruit dit oorzakelijkheid erkent, maar dat wij de oorzakelijkheid zelf innerlijk ervaren.<sup>126</sup>

De orde in de wereld herleidt Newman tot de causaliteit van den geest. Orde berust niet op toeval en wordt alleen verklaard door een oorzaak. Daar we geen andere oorzaak kennen dan de wil, herleiden we de orde en de onveranderlijkheid der natuur tot den

<sup>125</sup> “The notion of causation is one of the first lessons which he learns from experience limiting it to agents possessed of intelligence and will”, G.A. bl. 66. “Starting then from experience, I consider a cause to be an effective will”, l.c., bl. 68.

<sup>126</sup> Zie boven geciteerde teksten. Eveneens: “We have no experience of any cause but will”, l.c., bl. 72.

Wil van den Schepper. Nog op een andere wijze komt Newman van de zichtbare wereld tot het bestaan van God. Orde veronderstelt een doel, en een doel wordt gesteld door een verstand. Zoo vraagt de geschapen orde het bestaan van een ongeschapen Geest.<sup>127</sup>

De Platoonsche wereldbeschouwing waarvan Newman is uitgegaan hield hem van het Aristotelisme verwijderd. Nooit heeft hij de abstractie leer, en de verbondenheid van het universeel begrip met de concrete werkelijkheid gekend. In latere werken kent hij aan de stoffelijke wereld grootere werkelijkheid toe, dan in zijn eerste werken. Maar noodzakelijke universele wetten, identiteit der dingen in een hoogere specifieke eenheid, erkent Newman niet. Alleen het individueele, het concrete, het existerende is; en is uitgangspunt en einde van alle werkelijke kennis. Dit particulier-existerende wordt onmiddellijk gekend door instinctieve kennis, welke zintuiglijk of intellectueel zijn kan in den mensch. De begripsmatige kennis van het redeneerend verstand raakt de werkelijkheid niet, maar is een kunstmatig klassificeeren volgens gemeenschappelijke aspecten van een in wezen incommunicabele werkelijkheid.

30

Algemeene wetten en begrippen in de stoffelijke wereld berusten volgens Newman niet op de noodzakelijke natuur der dingen, slechts *extensive* overtreft de kennis van het verstand datgene wat de zintuigen kennen en wat wij instinctief, in het concrete, uit de gegevens der zintuigen kennen. Van abstractie in scholastieken zin kan daarbij geen sprake zijn. Volgens de abstractie-leer der scholastieken overtreft het verstand door zijn eigen licht *intensive* de ervaring en onderscheidt in het object der ervaring het noodzakelijk wezen.<sup>128</sup>

<sup>127</sup> G.A., bl. 72. Hiernaar verwijst Newman ook in een brief aan Mr. Brownlow, "I have spoken of the argument for the being of a God from the visible Creation", geciteerd bij Ward, *Life*, III, bl. 269.

<sup>128</sup> Volgens E. Przywara zou Newman zowel de abstractie-leer als de leer der *causae secundae* van de Scholastiek geleerd hebben. M.i. is dit niet houdbaar. Przywara zelf moet constateeren: "Immerhin ist zuzugeben, dass Newman in beiden Fragen trotz allem mehr einer platonischen Auffassungsweise zuneigt". Vgl. E. Przywara, *Christentum*, IV. Band: *Einführung in Newmans Wesen und Werk*, bl. 74-75.



Evenmin aanvaardt Newman ten volle de leer der *causae secundae*, der geschapen werkoorzaken, daar hij uitdrukkelijk oorzaakelijkheid uit de stoffelijke wereld uitsluit.<sup>129</sup> Hij houdt echter vast aan de objectieve realiteit van het causaliteitsbeginsel voor de geestelijke wereld van intellect en wil. Hij verdedigt zich tegenover Stuart Mill met de meening, dat de innerlijke ervaring een geheel andersoortig object heeft dan de uitwendige zintuigen, en dat we in een wilsact wèl, in de materiële verschijnselen géén oorzaakelijkheid ervaren.<sup>130</sup>

31 Het wantrouwen tegenover de stoffelijke wereld, de neiging om in deze wereld slechts het beeld te zien van een geestelijke wereld, blijven bij Newman altijd bestaan, zij behoren | tot de wezens-trekken van Newman. Daaruit laat zich ook het verschil van waarde, dat hij aan de innerlijke ervaring, het bewustzijn, toekent, boven de zintuigelijke ervaring, het best verklaren.

In de nieuwe editie, welke Newman in 1872 van zijn *Oxford University Sermons* bezorgde, wijzigt hij zijn vroegere meening, volgens welke de stoffelijke wereld het bestaan van God niet zou bewijzen. Maar het probleem voor Newman blijft: “whether physical phenomena logically *teach* us, or on the other hand logically *remind* us of the Being of a God”.<sup>131</sup> Het argument voor het Godsbestaan uit de Schepping is voor Newman van de *umbrae et imagines* tot de ongeschapen *Veritas*, van het onvolmaakte tot het volmaakte Zijn, niet het argument van St. Thomas van de *causae efficientes secundae* tot een *causa prima non causata*, dat als uitgangspunt neemt: “Invenimus in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium”.<sup>132</sup>

<sup>129</sup> Zie boven, bl. [28], n. 1.

<sup>130</sup> Ms. getiteld *Elements of Thought*, 24 februari, 1854: “Mill denies that volition and its effect is more than an instance of physical antecedent and consequence as fire warnings, ... Whatever may be said about the continuation of motion and the possibility of physical influence as a system, yet what instance have we in our experience of origination of motion except that effected by volition? Is not volition one of a class of phenomena utterly different from physical phenomena?”.

<sup>131</sup> U.S., bl. 194, n. 9.

<sup>132</sup> P. Fr. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, 5<sup>e</sup> éd., bl. 267.

Het argument uit de doelloorzaken is door Newman in den boven aangegeven zin aanvaard, nl. de geschapen orde is op een doel gericht, dit doel moet door een goddelijk verstand zijn gesteld. Ondanks de voorzichtige wijze, waarop Newman zijn conclusie formuleert: “a Mind at least as wide and as enduring in its living action, as the immeasurable ages and spaces of the universe on which that agency had left its traces”,<sup>133</sup> welke formulering eenigszins herinnert aan zijn vroegere meening dat het redeneerend verstand slechts het bestaan van een inhaerente levensziel uit de wereld zou kunnen bewijzen, is er toch geen twijfel aan, dat Newman hier het bestaan van God heeft willen aanduiden. Het argument uit de orde der schepping erkent hij ten volle, en nog in 1886 schrijft hij: “I wished to say in print, that in past years I had spoken too strongly once or twice against the argument from final causes”.<sup>134</sup>

Newman was zich echter bewust, dat hij ook in latere werken bleef afwijken van de meest gevolgde denkwijze der katholieke theologie,<sup>135</sup> door zijn Platoonsche, later meer existentiële opvatting omtrent het concrete denken.

Zijn geest en denkwijze worden op treffende wijze weergegeven in het opschrift dat Newman maakte voor een gedenkplaat na zijn dood in de kloostergang:

Joannes Henricus Newman  
ex umbris et imaginibus  
in veritatem.  
Die      A.S. 18

<sup>133</sup> G.A., bl. 72.

<sup>134</sup> Brief aan Lord Blackford, naar aanleiding van een artikel van Dr. Fairbairn in de *Contemporary Review*, waarin Newman van scepticisme werd beschuldigd; bij Ward, *Life*, II, bl. 509. De algemeen gehouden conclusie van Dr. de Groot: “Het oorzakelijkheidsbeginsel hield hij voor onaantastbaar. Het leerde hem, dat God, als eerste Oorzaak, uit zijn werken kenbaar is voor de mensche-lijke rede”, is meer t.o.v. de doelloorzaken dan t.o.v. de *causae efficientes* te verstaan. Vgl. Dr. J.V. de Groot, *Denkers van onzen tijd*, Bussum, 1918, bl. 257.

<sup>135</sup> “putting myself out of line with Catholic thought”, l.c., bl. 510.

33 Waaraan hij de bemerking toevoegde: "...if there is no other objection: e. g. it must not be if persons to whom I should defer thought it sceptical".<sup>136</sup> |

*Ex professo* heeft Newman deze vraagstukken nooit behandeld. Hij heeft zijn standpunt vastgesteld tegenover het scepticisme, en zich verder uitgesproken, voor zoover zijn leer over het menselijk denken in het algemeen, hem zijdelings tot deze problemen leidde.

## Art. 2. Het religieuze denken

34 De leer over de οἰκονομία, welke hem aanvankelijk een voldoende wijsgeerige basis scheen voor zijn religieuze wereldbeschouwing, werd door Newman met des te meer begeerlijkheid van de Alexandrijnsche School overgenomen, omdat ze steunde op de veronderstelling, dat *alle* godsdienstige kennis ons op één of andere wijze door God geopenbaard is. Newman noemt dit "the divinity of Traditionary Religion".<sup>137</sup> Er is een oer-openbaring gegeven aan heel de menscheid, waartoe we alle religieuze waarheden, die, zonder aan een bepaald volk te zijn toevertrouwd, zonder de bescherming en waarborg van mirakelen, "als pelgrims over de wereld gaan", moeten herleiden. Deze oer-openbaring geeft iets goddelijk-geopenbaards aan alle godsdiensten. Zij omvat vooral de moreele waarheden; de leer over de macht en de aanwezigheid van een onzichtbaren God, over Zijn zedewet en bestuur, over de zedelijke plicht, over de zekerheid van een rechtvaardig oordeel, over belooning en straf, | die ten slotte aan iedereen gegeven zullen worden.<sup>138</sup> Het geheel vormt de "Dispensation of Paganism", de Heilsopenbaring van het heidentom.<sup>139</sup> Zij verschilt van de Joodsch-Christelijke openbaring hierdoor, dat deze laatste op authentiek goddelijke documenten steunt.<sup>140</sup> De heilsopenbaring der heidenen ligt verspreid over hun

<sup>136</sup> M.D., bl. 611.

<sup>137</sup> The Arians, bl. 81.

<sup>138</sup> I.c., bl. 82.

<sup>139</sup> I.c., bl. 83.

<sup>140</sup> I.c., bl. 82; zie U.S. 18.

godsdienstige tradities, mythen, literatuur, wijsbegeerte. Geheel de schepping komt door deze openbaring onder een bepaald licht te staan. De natuur is een parabel,<sup>141</sup> het komt er maar op aan, den waren zin van dezen parabel te verstaan. In deze leer vond Newman de begeerde steun voor zijn groote thesis tegen het Engelsch Deïsme: Godsdienst is geen produkt van het menschelijk verstand alléén.

Het Deïsme wil den godsdienst uit de natuurlijke kennis alléén afleiden. Dit systeem is rationalistisch, voor zoover het in het verstand zoowel de oorsprong als de toetssteen van alle godsdienst ziet, naturalistisch, voorzoover het zich beroept op het natuurlijk licht van het verstand, boven het licht der Openbaring, liberaal, voorzoover het in de openbaring geen wet erkent voor het menschelijk verstand, maar een object van vrije speculatie.<sup>142</sup> Op deze wijze komen de Deïsten tot een natuurlijken wijsgeerigen godsdienst.

Voor Newman is dit een bespotting van allen waren godsdienst. Openbaring is van den aanvang af door God gegeven en daarom, historisch gezien, essentieel voor elken godsdienst. | “When then, religion of some sort is said to be *natural*, it is not here meant, that any religious system has been actually traced out by Reason. We know of no such system, because we know of no time or country, in which Reason *was* unaided”.<sup>143</sup> “There never was a time when God had not spoken to man, and told him to a certain extent his duty”.<sup>144</sup> Openbaring is niet iets irrationeels, gelooven is een act van het verstand. Niet de autonome rede, maar het verstand in onderwerping aan het woord van God, kent den God der Openbaring. Er is voor Newman geen godsdienst zonder openbaring, en van christelijk standpunt is een andere opvatting niet mogelijk.

Het probleem dat Newman zich nu stelt, is niet, te bewijzen, dat de openbaring van Christus de waarachtige goddelijke Openbaring is — de traditioneele bewijzen van de Apologie hebben dit afdoende

35

<sup>141</sup> Apo., bl. 27.

<sup>142</sup> Vgl. R. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, 9 Aufl., Berlin und Leipzig, 1927, bl. 176.

<sup>143</sup> U.S., bl. 17.

<sup>144</sup> The Arians, bl. 81.

aangetoond. Newman wil hun waarde niet bestrijden. Newman wil aantonen, dat het geloof van den gewonen geloovige, die de historische en theologische bewijsvoeringen niet kent, redelijk is, en waarop zijn zekerheid steunt. De geloofsinstemming is even redelijk en gerechtvaardigd als iedere andere verstandelijke instemming. Psychologisch analyseert hij, hoe het denkproces in den mensch verloopt, en stelt de wettigheid daarvan vast.

36 Het is noodzakelijk Newman's probleemstelling te zien in de historische omstandigheden waarin ze gegroeid is, en | tevens de oplossing welke hij gegeven heeft, in verband hiermede te verklaren. Wij hebben gezien in welk milieu hij zijn eerste vorming ontving, welke positie hij te Oxford innam tegenover de Evidential School eenerzijds en de Evangelischen anderzijds, en onder welke invloeden hij zijn eigen wereldbeschouwing vormde. Het was de fout van Brémond, de historische feiten voorbij te zien, en Newman te interpreteren vanuit een gedachtengang, die hem geheel en al vreemd is, nl. die van het Modernisme en van de fransche immanente filosofie.<sup>145</sup> Geheel ten onrechte is daardoor wantrouwen ontstaan omtrent Newman's orthodoxie. De onhoudbaarheid van deze beschouwswijze is door Przywara voldoende bewezen.<sup>146</sup>

Zooals nader blijken zal bij de uiteenzetting van Newman's denkleer, staat Newman dicht bij de moderne existentie-wijsbegeerte, ofschoon er principiële verschillen zijn aan te wijzen.<sup>147</sup> De innerlijke tendenz van de moderne existentie filosofie is irrationeel, Newman is overtuigd intellectualist. De moderne stroomingen zijn een reactie op het historische en mathematisch positivisme,

<sup>145</sup> "Il suit, il accélère, il modèle aussi l'irrésistible courant qui entraîne la pensée contemporaine. En mettant la conscience morale, l'expérience chrétienne et la réalisation personnelle du divin à la base de tout l'édifice religieux, il collabore, sans la savoir, à l'oeuvre de Schleiermacher et de ses disciples. ... La psychologie Newmanienne de la foi est comme une introduction à la philosophie de l'action", H. Brémond, *Newman*, 8<sup>ème</sup> éd., Paris, bl. 326.

<sup>146</sup> Przywara, *Christentum*, IV. Band: *Einführung in Newmans Wesen und Werk*, Freiburg im Breisgau, 1922, bl. 16-17.

<sup>147</sup> M. Laros, *Kardinal Newman*, Mainz, 1921, bl. 13-14. Zie hiertegen E. Przywara, *Religionsbegründung*, Freiburg im Breisgau, 1923, bl. 282. Verder: Dr. W.H. van de Pol, *De Kerk in het leven en denken van Newman*, 1936, bl. 1-2.

dat vooral in de verklaring van de psychische realiteit van het menselijk leven te kort schoot. In het midden van hun belangstelling staat het menselijk leven en zijn geestelijke activiteit.<sup>148</sup> Newman bestreed het Liberalisme en Rationalisme, dat eveneens in mathematisch positivisme eindigde, en in zijn beantwoording zijn elementen te vinden, welke verwantschap aantoonen met de moderne gedachtenstromingen. Maar het wezenlijk onderscheid is, dat voor Newman het zijn vóór alles een logische structuur heeft, en het verstand de faculteit is, waardoor wij de waarheid kennen, voor de moderne levensfilosofie is het zijn oorspronkelijk, vóór het door het verstand gedeformeerd is, a-logisch, en wordt “intuïtief”, d.i. door een onmiddellijk affectief beleven gekend.

37

De animositeit van Newman tegen de discursieve rede, welke vooral de *University Sermons* en de *Grammar of Assent* toonen, heeft historisch gezien een geheel anderen inhoud dan de absolute afwijzing van alle conceptueel denken in de moderne filosofie. Uit de *Preface*, die hij aan de derde editie van de *University Sermons* vooraf deed gaan, blijkt zeer duidelijk waartegen Newman zich keert, nl. tegen het misbruik van de menselijke rede, die autonoom redeneerend in godsdienstige materie, zonder onderwerping aan de openbaring, zich een wijsgeerigen godsdienst schept. Rede wordt in dezen zin genoemd “the wisdom of the world”. Of ook tegen de meening, dat het geloof alleen dan redelijk is, wanneer het steunt op een expliciet gekende en geanalyseerde evidentie, waarbij onder evidentie alléén verstaan werd de historisch positieve argumenten voor de openbaring. *Reason* wordt dan gezien als “expertness in logical argument” en als “a faculty of framing Evidences”.<sup>149</sup> Het was de positie van de Evidential School, waartegen Newman zich richt. In de *Oxford University Sermons* meer bijzonder tegen Tillotson en Paley, in de *Grammar of Assent* tegen Locke, aan wien ten slotte de Evidentialists hun opvattingen

38

<sup>148</sup> De eerste werken der nieuwe strooming waren: Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889; en Dilthey, *Grundzüge einer vorstehenden Psychologie. Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins*, 1866.

<sup>149</sup> U.S., bl. xiv-xv.

ontleenden.<sup>150</sup> Het beginsel van Locke is: “doctrines are only so far to be considered as true, as they are logically demonstrated”.<sup>151</sup> Een instemming met de geopenbaarde waarheid is dus alleen dan redelijk, als men *bewijzen* kan, dat deze waarheid geopenbaard is. Locke leert niet alleen, dat het verstand bewijzen moet kunnen leveren voor de Openbaring, maar ook dat niemand de *facto* zijn instemming mag geven of mag leven uit zijn geloof, vóór hij alle argumenten expliciet kent.<sup>152</sup> In dat geval zou het geloof van de meeste mensen niet gerechtvaardigd zijn, want slechts weinigen kunnen ten volle de argumenten geven, waarop hun instemming rust. Tegenover deze valsche dialectiek formuleerde Newman zijn thesis *non in dialectica*, welke hij tot motto maakte van de *Grammar of Assent*, maar welke we reeds in *The Arians* uitgesproken vinden.<sup>153</sup>

39

Newman werkt in de *Grammar of Assent* zijn leer eerst in het algemeen uit, over instemming met een waarheid in het algemeen, en over de wijze, waarop het verstand tot deze instemming komt (*assent and inference*), waaraan voorafgaat de uiteenzetting over het wezen van *assent*, de onderscheiding van *notional* en *real assent* en de verhouding van *assent* en *apprehension*. Na de algemeene uiteenzetting geeft Newman de toepassing van zijn leer op het religieuze denken. De *Grammar of Assent* is de systematische voltooiing van de gedachten, die we voor het eerst geschetst vinden, inlossen essay-vorm, in de *Oxford University Sermons*.

Naast zijn leer over het denkproces staat de leer over de eerste beginselen, waarvan het verstand uitgaat. Deze leer vinden we reeds aangeduid in *The Arians* en in de *Oxford University Sermons*, verder uitgewerkt in *Present Position of Catholics in England*, in de *Preface* en de noten, toegevoegd aan de derde editie van de *Oxford University Sermons* en in de *Grammar of Assent*, waar hij naast de *illative sense* de *first principles* onderscheidt als de laatste onherleidbare

<sup>150</sup> U.S., bl. 260–261; G.A. bl. 160 v.v. Zie hierover F. Bacchus, *Newman's Oxford University Sermons*, in *The Month* 140, 1922, bl. 1–12.

<sup>151</sup> Dev., bl. 327.

<sup>152</sup> Dev., l.c.

<sup>153</sup> *The Arians*, bl. 30, n. 9. *Eveneens Apo.*, bl. 169.

factoren, die subjectief het denken van iederen mensch kenmerken. De leer van Newman over den aard van het menselijk denken laat zich dan tweeledig aldus stellen:

1. Het verstand moet uitgaan van bepaalde eerste beginselen, welke onherleidbaar zijn, en in overeenstemming met het object. In godsdienstig opzicht geeft het geweten ons deze eerste beginselen.
2. De structuur van het menselijk denken, de wijze waar | op onze geest werkt, de evidentie welke het verstand vraagt, kunnen niet a-priori door ons worden vastgesteld, maar moeten naar de feitelijkheid worden onderzocht. Dan blijkt, dat ons verstand zoo is geconstitueerd, dat het in het practische leven niet op expliciete bewijsgronden steunt, maar impliciet werkt, op gronden alleen als probabel gekend, waarop toch een redelijke en gerechtvaardigde en zekere instemming volgt. Deze instemming sluit echter een investigation naar de waarheid van de argumenten waarop ze steunt, niet uit. In religieus opzicht is het ons geweten dat ons naar God geleidt.

40

In de volgende hoofdstukken zullen we de denkleer van Newman en haar toepassing in het religieuze denken, nader beschouwen.





## De persoonlijke aard van het menschelijk denken

### Art. 1. Newman's leer over de eerste beginselen

Met zijn leer over de eerste beginselen begeeft Newman zich op het terrein der subjectieve gesteltenissen in het menselijk denken, welke psychologisch beschouwd, van zoo groot gewicht zijn. Newman's probleemstelling is persoonlijk en psychologisch: hoe komt iedere individueele mensch tot instemming met de waarheid. De methode volgens welke hij de oplossing | zoekt, is eveneens persoonlijk en psychologisch. Door reflectie op zichzelf, door analyse van de gegevens welke hij vond in anderen, nooit door abstracte beschouwingen of logische deducties. Niemand had als Newman de gave om innerlijke toestanden van den geest en denkprocessen te zien en te ontleden. Het is de moeilijkheid van elke Newmanstudie, dat men zijn fijne en genuanceerde ontledingen, zijn concrete beschouwingswijze niet door enkele stellingen of conclusies kan vervangen. Zijn leer over de eerste beginselen geeft ons inzicht in de persoonlijke opvatting welke hij had van den mensch en van zijn denken.

41

Het menselijk denken is voor Newman nooit *voraussetzungslos*. Iedere persoonlijkheid heeft zijn eigen existentie, en zijn eigen denkform. Het mathematisch denken moge zuiver objectief zijn, en in formules en symbolen uit te drukken, de mathematische evidentie moge te berekenen zijn, het menselijk denken in het algemeen is niet mathematisch.<sup>154</sup> Hoezeer we ook onze

<sup>154</sup> Zie boven, bl. [9 v.v.]

42 meeningen kunnen beargumenteeren, “yet when your argument is traced down into its simple elements, there must ever be something assumed ultimately which is incapable of proof”.<sup>155</sup> De analyses van het syllogisme kunnen ons uitgangspunt telkens bewijzen en verklaren, maar tenslotte zullen we komen tot enkele beginselen die geen bewijs meer toelaten, die wij moeten aanvaarden. Deze beginselen maken het verschil | tusschen den eene mensch en den anderen, zij worden aanvaard door den een, verworpen door den ander, “and are called selfevident bij their respective advocates because they are evident in no other way”.<sup>156</sup> Het is onze natuur eigen, dat wij geen kennis verwerven kunnen, zonder uit te gaan van *assumptions*: “we must assume something to prove anything and can gain nothing without a venture”.<sup>157</sup> Zij geven in zekeren zin aan onze kennis het karakter van een waagstuk, dat tenslotte slechts gewaarborgd is door de zekerheid van het vertrouwen in “an overruling Providence”.<sup>158</sup> In deze eerste beginselen ligt, zooals Newman zelf zegt: “the whole problem of attaining to truth”,<sup>159</sup> zij constitueeren iemands denkvorm, zij maken het mogelijk dat hij een bepaald object benadert en aanvaardt, of sluiten ieder mogelijkheid hiertoe uit, zij constitueeren, psychologisch gezien, zijn persoonlijkheid. Psychologisch is het onmogelijk, dat iemand een thesis aanvaardt, welke indruischt tegen zijn innerlijke beginselen. In zoover is alle menschelijk denken beperkt en gebonden.

43 Hoe sterk Newman psychologisch deze afgeslotenheid, deze incommunicabiliteit van de menschelijke persoonlijkheid ziet, blijkt uit zijn preek over *The Individuality of the Soul*<sup>160</sup>: “Niets is moeilijker dan zich te realiseeren, dat iedere mensch een eigen ziel heeft, dat ieder van al de millioenen die leven of geleefd hebben, een voltooid geheel is en onafhankelijk in | zichzelf, alsof er niemand anders op de wereld bestond dan hij alleen. ... Wij kennen de leer

<sup>155</sup> U.S., bl. 213.

<sup>156</sup> G.A., bl. 269.

<sup>157</sup> U.S., bl. 215.

<sup>158</sup> Zie boven, bl. [17, 23] en G.A., 351; Apo., bl. 199–200.

<sup>159</sup> G.A., bl. 269.

<sup>160</sup> Gehouden 27 maart 1836, P.P.S., IV, bl. 80–93.

niet van de individualiteit van de menselijke ziel, wij classificeeren de menschen in massa's, zooals we steenen metselen tot een gebouw; ... wij generaliseeren en maken wetten en beschouwen dan deze creaties van ons eigen verstand, en handelen ernaar, alsof dat de eenigste werkelijkheid was die bestaat, maar we laten de ware werkelijkheid los. ... Want het geheel dat wij zien is een schijn, en de samenstellende deelen zijn de werkelijkheid. ... Iedere mensch in de wereld is zijn eigen middelpunt, en al het andere rond hem is niet meer dan zijn schaduw”.

Er bestaat voor Newman niet zooiets als de universeele mensch; het individu, de persoonlijkheid is en denkt en handelt. Er kan eenige gelijkenis tusschen hen zijn, maar in wezen is elke mensch onafhankelijk, incommunicabel; het universeel begrip dat we naar hun onderlinge gelijkenis gevormd hebben, kan nooit meer zijn dan “a vague, bodiless idea”.<sup>161</sup> Door vergelijken en definieeren kunnen we komen tot een abstract begrip van mensch “the logarithm of his true self”,<sup>162</sup> logisch beschouwd kunnen we zeggen dat de eene mensch van den ander alleen verschilt numeriek, maar in werkelijkheid verschillen ze van elkaar door alles wat ze zijn, door alles wat hun persoonlijkheid constitueert.<sup>163</sup> “Let units come first, and (so-called) universals second; let universals minister to units, not units | be sacrificed to universals”.<sup>164</sup>

44

Datgene wat iemands persoonlijkheid uitmaakt, intellectueel en moreel, zijn ieders *first principles*. *First principles* zijn voor Newman tot in het oneindige gedifferentieerd en gevarieerd, alle psychologische verscheidenheden zijn hiertoe te herleiden. Er zijn beginselen die zoo primair zijn, dat ze door vrijwel iedereen aanvaard worden, b.v. de zekerheid omtrent het bestaan van een buitenwereld,<sup>165</sup> er zijn er ook die slechts door enkelen aanvaard worden. Zij zijn het *irreducibile*, dat in iederen mensch aanwezig is, waarover hij niet redeneert,

<sup>161</sup> G.A., bl. 280.

<sup>162</sup> G.A., bl. 31.

<sup>163</sup> I.c., bl. 282.

<sup>164</sup> I.c., bl. 279.

<sup>165</sup> I.c., bl. 61. Zie boven, bl. [21].

dat hij niet bewijst, dat hij heeft en aanvaardt. Newman spreekt van “opinions and beliefs”, van “persuasions or sentiments”.<sup>166</sup> Zij zijn noodzakelijk in iederen mensch aanwezig<sup>167</sup> en zijn de normen volgens welke hij denkt en oordeelt; hij aanvaardt en verwerpt overeenkomstig zijn eerste beginselen. Omdat ze *irreductibilia* van onze persoonlijkheid zijn, beheerschen ze ons, verantwoorden wij alles naar deze beginselen, maar roepen hen zelf niet ter verantwoording. Iets aanvaarden dat tegen onze eerste beginselen is, staat gelijk met het verliezen van onze “moral identity”.<sup>168</sup>

45 In zijn *first-principle* leer beschouwt Newman den mensch psychologisch, niet methaphysisch, ofschoon deze observaties voor Newman zoo belangrijk en primair zijn, dat ze ook zijn algemeen-wijsgeerige opvattingen sterk hebben beïnvloed. Zij zijn | de diepste oorzaak waarom een logica als “common measure between mind and mind” voor wijsgerige en religieuze kennis onmogelijk is. De waarheid wordt in de wereld gedragen en verbreid, niet door een reeks van abstracte proposities, maar door persoonlijkheden.<sup>169</sup>

Het is van den aanvang Newman's overtuiging geweest, dat hij door zijn persoonlijkheid, niet door de kracht van zijn argumenten anderen voor zijn overtuiging won.<sup>170</sup> Het was de oude strijd in Oxford, waar Whately leerde dat men alleen op formeele logica zijn overtuiging mocht vestigen, dat een logisch ‘omdat’ het laatste woord was. “I answer that the truth has been upheld in the world not as a system, not by books, not by argument, nor by temporal power, but by the personal influence”.<sup>171</sup> Newman keerde zich tegen de organisatie van comités in de Oxford beweging, omdat zij “the principle of personality” in gevaar brachten. De *Tracts*, waarin ieder schreef naar zijn eigen aard, de preeken van St. Mary en de

<sup>166</sup> Pres. Pos., bl. 265–266.

<sup>167</sup> “No man alive but has some principles or other”. Pres. Pos., bl. 267; zie ook l.c., bl. 271.

<sup>168</sup> Pres. Pos., bl. 261.

<sup>169</sup> U.S., bl. 79–80, 87.

<sup>170</sup> Cor., II, bl. 59.

<sup>171</sup> U.S., bl. 91.

conferenties voor de Universiteit, waarin Newman zijn persoonlijke geest kon leggen, waren zijn middelen.<sup>172</sup> Het scherpst heeft hij zijn leer geformuleerd in de klassieke tekst: "I have said enough to show you, what important, what formidable matters first principles are. They are the means of proof, and are not proved; they rule and are not ruled; they are sovereign on the one hand, irresponsible on the other ... from the nature of | our being, there they are, as I have said; there they must ever be. They are our guides and standards in speculating, reasoning, judging, deliberating, deciding and acting; ... They are the conditions of our mental life; by them we form our view of events, of deeds, of persons, of lines of conduct, of objects, of moral qualities, of religion. They constitute the difference between man and man; they characterize him. According to his first principles is his religion, his creed, his worship, his political party, his character ... they are in short the man".<sup>173</sup>

46

De eerste beginselen zijn te onderscheiden in moreele en intellectueele; en concreet gezien, d.i. in een bepaald individu is er geen noodzakelijke band tusschen beide.<sup>174</sup> Wanneer Newman zich keert tegen het eenzijdig intellectualistisch standpunt der Evidentialists, ontkent hij het verstand niet het vermogen om de waarheid te kennen,<sup>175</sup> maar een object vraagt om aanvaard te worden behalve bepaalde intellectueele ook moreele beginselen, bijzonder wanneer dit object de godsdienst is. Bij alle verscheidenheid van beginselen blijft het onderscheid tusschen ware en valsche beginselen: "it does not prove that there is no objective truth, because not all men are in possession of it",<sup>176</sup> en ofschoon de menschen zich zonder meer beroepen op hun beginselen, zich conformeeren naar hun gewoonten, blijven zij tenslotte verantwoordelijk.<sup>177</sup> Wij

<sup>172</sup> Apo., bl. 39-42. Cor., I, bl. 380, 382, 387, 388.

<sup>173</sup> Pres. Pos., bl. 270-271.

<sup>174</sup> U.S., bl. 55 (zie toegevoegde noot).

<sup>175</sup> U.S., bl. 57: "No one can deny to the intellect its own excellence, nor deprive it of its due honours".

<sup>176</sup> G.A., bl. 375.

<sup>177</sup> I.c., en Pres. Pos., bl. 266; U.S., p. 192.

47 kunnen de waarheid van | een bepaald beginsel kennen en bezitten de vrijheid het te verwerpen,<sup>178</sup> ofschoon het individueel moeilijk is zijn eigen laatste motieven te kennen, juist omdat ze zoo innig met onze persoonlijkheid verbonden zijn.<sup>179</sup> Maar zij toonen aan dat de verschillen tusschen de menschen dieper liggen dan een bepaalde leer, en dat om alle menschen te brengen tot één Waarheid, méér noodig is dan een zuiver menschelijk argument, nl. de tusschenkomst van een bovenaardsche Macht,<sup>180</sup> waarvoor ieder verstand, ieder beginsel zich buigt, waarvoor men bereid is, afstand te doen van zijn “moral identity”. Tenslotte onderscheidt Newman de eerste beginselen in drie groepen:<sup>181</sup>

1. Vooreerst die welke invloed hebben op de bepaalde wijze, waarop iemand een probleem, een situatie beziet — zoo een rechter of advocaat, die door lange ervaring snel een ingewikkeld geval onder een bepaald aspect beziet.
2. Vervolgens die beginselen, welke men met uitsluiting van andere aanneemt als uitgangspunt van een redeneering, een beschouwing, als bv. de overtuiging dat men het recht bezit om van bepaalde beginselen uit te gaan, of de noodzakelijkheid om met een algemeenen twijfel te beginnen, de kwestie of het bestuur en de wetgeving van een volk godsdienstig moet zijn of niet, enz.

- 48 3. Tenslotte die beginselen, waarmede wij een kwestie beslissen. | Hiertoe behooren vooral de z.g. “antecedent reasonings”, innerlijke motieven welke een bepaalde oplossing a priori doen verwachten. Zij zijn zeer persoonlijk en moeten met groote behoedzaamheid worden gebruikt. Newman geeft twee hoofdregels: a) men mag ze negatief gebruiken. Uit het feit dat Alexander de Groote een held was, mag men niet besluiten dat hij in een

<sup>178</sup> Pres. Pos., l.c. Uitspraken van Newman over de vrijheid van de mensche-lijke wil: U.S., bl. 136 v.v.

<sup>179</sup> Pres. Pos., bl. 271.

<sup>180</sup> G.A., bl. 375. Vergelijk hiermede de tekst van Apo., bl. 245: “Supposing then it to be the Will of the Creator to interfere in human affairs etc.”.

<sup>181</sup> G.A., bl. 371–383.

bepaalden slag is opgetreden, maar wel, dat hij zich daar niet lafhartig gedragen heeft. b) Positief kan men zeggen, dat een opeenstapeling van waarschijnlijkheden, die allen elkaar bevestigen, en in één richting convergeeren, het voor het oordeel van een voorzichtig mensch tot een plicht maken, een bepaalde stelling, ook indien men de waarheid niet rechtstreeks inziet, te aanvaarden en ernaar te handelen, alsof ze waar was.

Newman's methode is meer beschrijvend dan definieerend. We vinden echter van *first principles* een zeer goede definitie in de *Grammar of Assent*: "By first principles I mean the propositions with which we start in reasoning on any given subject-matter". Hij voegt hier onmiddellijk aan toe: "They are in consequence very numerous, and vary in great measure with the persons who reason ...".<sup>182</sup>

Hieruit blijkt dat ondanks de groote invloed welke Newman psychologisch aan subjectieve gesteltenissen toekent, het verstand, en wel het redeneerend verstand, *reason*, formeel kent. Het denken is subjectief gebonden, men benadert een object niet | zonder een bepaalde moreele, affectieve gesteltenis, welke dit object vraagt, maar men kent alleen door het verstand. Maar het verstand heeft zijn bepaalde constitutie, wordt a.h.w. geïnformeerd door bepaalde beginselen, en deze bepalen de wijze, waarop het kent. Niet een kennen *door* sympathie, ofschoon niet zonder een zekere sympathie. Er is in onze natuur een onherleidbaar element, naast het verstand, dat mede het denken bepaalt, tenzij misschien in de mathesis, welke volkomen onpersoonlijk is, zoodat men in de mathesis iedere kennis adequaat kan uitdrukken in cijfers en figuren.<sup>183</sup> Voor het overige heeft iedere kennis een persoonlijke gesteldheid als *conditio sine qua non*. Newman erkent de moeilijkheid welke deze subjectieve factoren in ons denken opleveren: "Such then, are first principles, sovereign, irresponsible, and secret; what an awful form of government the human mind is under from its very constitution".<sup>184</sup>

<sup>182</sup> G.A., bl. 60.

<sup>183</sup> G.A., bl. 265, 266.

<sup>184</sup> Pres. Pos., bl. 274.



Op zijn leer over de eerste beginselen en het menselijk denken, bouwt Newman zijn opvatting over het wezen der filosofie. Een eerste ontwerp gaf hij reeds in de *Oxford University Sermons*,<sup>185</sup> en werkt dit verder uit in zijn conferenties voor de Universiteit van Dublin,<sup>186</sup> waar hij zijn idee van een katholieke universiteit uiteenzet, die de verwezenlijking van zijn opvattingen moest zijn.

50

*Wisdom* definieert Newman als “the application of adequate principles to the state of things as we find them”.<sup>187</sup> Ofschoon *wisdom* zich meer richt op het praktische leven,<sup>188</sup> komt het toch het begrip *philosophy* zeer nabij, en gebruikt Newman ze zoo nu en dan door elkaar. *Philosophy* is het bezit van de eerste beginselen die aan bepaalde objecten eigen zijn, gezien in hun onderlinge betrekkingen en verschillen en de juiste waardeering van alle beginselen. *Wisdom* resulteert uit *philosophy*. Wijsbegeerte is het kennen van onderling verband, het zien van eenheid en afhankelijkheid krachtens diepere beginselen. Als zoodanig is het systematische kennis.<sup>189</sup> Het is een universeele kennis, zich uitstrekkend over “the whole course, the whole work of God”<sup>190</sup> een kennis die niet het karakter heeft van een opsomming, een additie, maar van binnen uit, vanuit de innerlijke beginselen,<sup>191</sup> het is “a grasp of principles”.<sup>192</sup> Het is een vervolmaking van den menschelijken geest, van de persoonlijkheid, geleid door het verstand.<sup>193</sup> Wijsbegeerte richt zich niet op een doel buiten

<sup>185</sup> U.S., bl. 278–311. Sermon XIV: ‘Wisdom as contrasted with faith and bigotry’, gehouden 1 Juni 1841.

<sup>186</sup> Uitgegeven in *Idea of a University*.

<sup>187</sup> U.S., bl. 297.

<sup>188</sup> *Idea*, bl. 124.

<sup>189</sup> “System, which is the very soul, or, to speak more specisely, the formal cause of Philosophy”, U.S., bl. 295.

<sup>190</sup> U.S., bl. 293.

<sup>191</sup> “It is not the mere addition to our knowledge which is the enlargement, but the change of place, the movement onwards, of that moral centre, to which what we know and what we have been acquiring, the whole mass of our knowledge, as it were, gravitates. ... It is organized, and therefore living knowledge”, U.S., bl. 287.

<sup>192</sup> I.c., bl. 292.

<sup>193</sup> Newman spreekt van “the mature fruit of Reason”, U.S., bl. 281. “Knowledge, impregnated by Reason”, *Idea*, bl. 111.

zich zelf, maar is een perfectie in zich zelf, “a personal possession, an inward endowment”.<sup>194</sup> Zij wordt door Newman voornamelijk typologisch bepaald, door nl. te beschrijven wat hij verstaat onder een wijsgeerige persoonlijkheid. |

51

## Art. 2. Het geweten als beginsel van het religieuze denken

Newman's leer over de gebondenheid van het menselijk denken, heeft historisch gezien geen anderen oorsprong, dan zijn verzet tegen het rationalisme, het liberalisme in de Engelsche Kerk. Bevestiging vond hij in zijn studie van de Kerkvaders. Wij vinden haar dan ook het eerst bij hem in de toepassing op het godsdienstig denken, in *The Arians*, in de *Oxford University Sermons* en in de *Parochial and Plain Sermons*, allen uit de eerste periode van zijn werkzaamheid in Oxford.<sup>195</sup>

Vanaf den tijd zijner eerste bekeering is de gedachte, dat de religieuze zekerheid tenslotte rust op een onherleidbaar, persoonlijk beginsel, in *embryo* aanwezig.<sup>196</sup> Newman herinnert er aan in zijn autobiographie, en noemt | als onherleidbaar beginsel: het geweten.<sup>197</sup> In *The Arians* wijst hij op de methode, volgens welke de Kerkvaders de christelijke leer aan de heidenen voorhielden. Zij onderscheidde de godsdienstige waarheden in exoterische en

52

<sup>194</sup> Idea, bl. 113. Zie ook Idea, bl. 111.

<sup>195</sup> Uit de *Parochial and Plain Sermons* vooral:

- |       |           |   |                    |
|-------|-----------|---|--------------------|
| I.    | Sermon 3  | Knowledge of God's Will Without Obedience     | (2 september 1832) |
|       | Sermon 17 | The Self-Wise Inquirer                        | (24 oktober 1830)  |
|       | Sermon 18 | Obedience the Remedy for Religious Perplexity | (14 november 1830) |
|       | Sermon 24 | The Religion of the Day                       | (26 augustus 1832) |
| V.    | Sermon 8  | The State of Innocence                        | (11 februari 1838) |
|       | Sermon 17 | The Testimony of Conscience                   | (9 december 1838)  |
| VIII. | Sermon 2  | Divine Calls                                  | (27 oktober 1839)  |
|       | Sermon 5  | Curiosity a Temptation to Sin                 | (26 juni 1831)     |
|       | Sermon 8  | Inward Witness to the Truth of the Gospel     | (18 december 1825) |
|       | Sermon 14 | Obedience to God the Way to Faith in Christ   | (31 oktober 1830)  |
|       | Sermon 18 | Ignorance of Evil                             | (13 maart 1836)    |

<sup>196</sup> Zie boven blz. 8.

<sup>197</sup> Cor., I, blz. 21.

esoterische,<sup>198</sup> om eerst de persoonlijkheid van den heiden, den heidenschen mensch te hervormen, hem de moreele beginselen te geven, waardoor het hem mogelijk werd de christelijke waarheid te benaderen en te aanvaarden.<sup>199</sup> Een lange geestelijke training “spiritual discernment”, een beproeving van hun onderwerping en gehoorzaamheid moesten hen doen kennen “the rights of conscience and the obligation of obedience”,<sup>200</sup> “the first principles of righteousness, temporance and judgment”.<sup>201</sup> De methode van *Economy* volgt volkomen uit deze opvatting: geen object kan aan iemand worden voorgesteld, wanneer niet een dispositie aanwezig is, die hem verwant maakt met “the tone of thought and principles of the speaker”.<sup>202</sup> Ook de *Dispensation of Paganism*, het goddelijk waarheidselement dat sedert de origine van het menschelijk geslacht voortleeft te midden van mythen en legenden, kan uit alle corrupties gekend worden “by the spiritual mind alone”.<sup>203</sup> |

53

Wijsgeerig gezien is deze gedachte over de subjectieve condities van de menschelijke kennis wellicht de belangrijkste, welke Newman bij de Kerkvaders terugvond. Hoe zeer ook bevestigd door de Kerkvaders, deze leer was geheel eigen aan Newman, die bij de Kerkvaders slechts den uitwendigen steun der kerkelijke traditie vond, voor hetgeen hij zelf zoo lang zonder hulp van buiten had gehouden.<sup>204</sup> Hij schrijft dan ook zijn *Oxford University Sermons*, waarin juist deze leer de ondergrond is van zijn positie tegen het rationalisme “with no aid from Anglican and no knowledge from catholic theologians”.<sup>205</sup>

De leidende gedachte van Newman is: het autonome menselijke verstand kan geen beginsel van godsdienst zijn. Newman ontkent dit om een dubbele reden: vooreerst omdat alle ware

<sup>198</sup> The Arians, blz. 49.

<sup>199</sup> I.c., blz. 45.

<sup>200</sup> I.c., blz. 47.

<sup>201</sup> I.c., blz. 48.

<sup>202</sup> The Arians, blz. 73.

<sup>203</sup> I.c., blz. 82.

<sup>204</sup> Apo., blz. 26.

<sup>205</sup> U.S., *Preface*, blz. IX-X.

godsdiensdienst geopenbaard is,<sup>206</sup> en vervolgens omdat het verstand, autonoom beschouwd, zich losmaakt van die beginselen, welke essentieel noodzakelijk zijn om God als mijn persoonlijke Rechter en Schepper te kennen. Op deze gedachte is de leer van de *Oxford University Sermons* tegenover het Rationalisme gebaseerd. Het begrip *Reason* dat hij bestrijdt, is “reason, used for a certain popular abuse of the faculty; viz., when it occupies itself upon Religion, without a due familiar acquaintance with its subject-matter, or without a use of the first principles proper to it”.<sup>207</sup> Newman keert zich dus niet | tegen het verstand in zichzelf. In abstracto kan het verstand leiden tot het geloof in God, maar historisch en feitelijk gezien, verzwakt door de erfzonde, heeft het een tendenz tot ongelooft.<sup>208</sup> Dit is het verstand, dat men in de wereld verheerlijkt en gebruikt om onze verhouding tot God te bepalen: een vrucht van den zondeval.<sup>209</sup> Ook na de zonde heeft het zijn onvervreemdbare rechten, maar het moet gebruikt worden in onderwerping aan de macht van het geweten.

54

Het geweten is dus historisch ontstaan bij den eersten zondeval. Dit bevestigt Newman in den merkwaardigen tekst: “They lost Eden, and they gained a conscience”.<sup>210</sup> Hieruit volgt, dat het geweten primair den zin heeft van het *moreele* geweten. De zucht naar een kennis welke hij niet bezat, de kennis van het kwaad, was voor den mensch oorzaak van zonde. Alleen God kent het kwaad zonder zelf besmet te zijn, de mensch kon het kwaad alleen leeren kennen door het in zichzelf te ervaren. Kennis van goed en kwaad is ontstaan door ervaring.<sup>211</sup> De ervaring van Adam was, dat het beeld van God in hem verloren was,<sup>212</sup> zoo zag hij, wat zonde, wat dood, wat schaamte was. Door een act van zelfreflectie kent hij zichzelf als zondig. Deze zelfreflectie is het geweten. In zekeren zin komt de

<sup>206</sup> Zie boven blz. [9, 22]. Vgl. ook G.A., blz. 386.

<sup>207</sup> U.S., Preface, blz. xv.

<sup>208</sup> Apo., blz. 243.

<sup>209</sup> P.P.S., v, blz. 112, 114.

<sup>210</sup> P.P.S., viii, blz. 258.

<sup>211</sup> P.P.S., v, blz. 109.

<sup>212</sup> P.P.S., viii, blz. 257.

55        toestand | van een kind overeen met die van Adam voor zijn val: het leeft ongekunsteld, zonder ervaring van het kwaad, zonder kennis van zichzelf. Als het zichzelf bewust conform aan Gods leiding wil ontwikkelen, ontdekt het in zichzelf strevingen tegen God, het verzet van zijn natuur tegen Gods wet. Met deze zelfreflectie ontwaakt het geweten (dat voortaan, tengevolge van de erfzonde in elken mensch aanwezig is). De zondeval heeft den toestand van den mensch tegenover God essentieel veranderd. Sinds den val is het geweten het beginsel van godsdienst in den mensch. Niet alsof we God kennen door het geweten, maar het geweten schept in ons de *first principles*, welke het verstand in staat stellen opnieuw tot God te naderen en Hem te kennen. In deze materie is het verstand onderworpen aan het geweten, zooals Newman uitdrukkelijk bevestigt: we moeten ons verstand cultiveren, juist omdat de kennis van God de hoogste verwerkelijking is van onze natuur, maar in deze hoogste kennis is het verstand een instrument in de hand van het geweten.<sup>213</sup>

56        Het geweten vraagt overgave, gehoorzaamheid, onderwerping. Hierin is de essentie van iedere bekeering gelegen: “The essence of true conversion is a *surrender* of himself, an unreserved, unconditional surrender”.<sup>214</sup> Newman heeft | ondervonden, dat eerst door deze overgave het verstand opengaat voor de kennis van God.<sup>215</sup> Dit wijst Newman ook aan als het meest wezenlijke in Paulus bekeering: “he promptly obeyed”.<sup>216</sup> De Calvinistische invloed, welken hij in zijn godsdienstige praktijk had ondergaan, moet zijn aandacht nog meer op het element van de zonde in onze verhouding tot God gericht hebben. Bedenken we daarbij, dat voor

<sup>213</sup> U.S., blz. 55 en blz. 73, n. 9. In de absolute superioriteit van het geweten boven het verstand is de invloed van Butler merkbaar. Zie boven blz. [18–19].

<sup>214</sup> P.P.S. v, blz. 241.

<sup>215</sup> Apo., blz. 4.

<sup>216</sup> P.P.S., VIII, blz. 17–19, vgl. blz. 210.

Zie ook de preeken van Newman:

P.P.S., I, blz. 27: *Knowledge of God's Will without Obedience*.

P.P.S., I, blz. 228: *Obedience the Remedy for Religious Perplexity*.

P.P.S., VIII, blz. 201: *Obedience to God the Way to Faith in Christ*.

Newman iedere ware vorm van godsdienst berust op een vorm van goddelijke openbaring, — en een openbaring is een vrije gave, waarin de Wil en de Liefde van God een groote rol spelen, dan blijkt des te meer, van hoeveel belang deze moreele houding van deemoed en overgave voor Newman is.<sup>217</sup> Iedere godsdienst als persoonlijke verhouding van den mensch tot God, moet berusten op het besef van zonde en schuld.<sup>218</sup> Door cultuur van het geweten, zal het | een lichtgevende gids worden, omdat het ons doet kennen, wat ons ontbreekt, om tot God te naderen.<sup>219</sup> Het is een van die eerste beginselen, onherleidbare elementen in onze natuur, die wij niet bewijzen, die wij aannemen.<sup>220</sup> Later zullen we zien, hoe het geweten niet alleen een moreele dispositie geeft en den aard van onze kennis bepaalt, waardoor het ons mogelijk is God te kennen, maar dat het geweten ook het materiaal geeft, waardoor het verstand met zekerheid het bestaan van God kent en waaruit het Gods eigenschappen afleidt. Hier komt het er slechts op aan te bewijzen, dat het verstand zonder uit te gaan van bepaalde moreele beginselen God niet kan kennen. Dit vindt zijn oorzaak in de persoonlijke gebondenheid van al het denken, van het religieuze denken in het bijzonder. |

57

58

<sup>217</sup> Geheel in overeenstemming met Newman's ideeën is deze gedachte uitgewerkt door Karl Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, 1923, blz. 58-93.

<sup>218</sup> "Its large and deep foundation is the sense of sin and guilt, and without this sense there is for man, as he is, no genuine religion", G.A., blz. 400.

Sobry wijst op het belang van Newman's aanvoelen van het *éthos* der oude Moederkerk, en citeert de woorden van Newman: "when Christianity arose, it arose with a certain definite *ethical* system". In een noot voegt hij hieraan toe: "Volledigheidshalve moet ik er bijvoegen, dat Newman het scherpst de erkenning van 'sin' in dit *éthos* der Katholieke Kerk aanvoelde. Ik kan er niet meer aan twifelen dat het practisch vergeten van de zonde in de wereldbeschouwing van het Anglikanisme, hem het eerst en het meest van het Anglikanisme weggedreven heeft", P. Sobry, *Newman en zijn Idea of a University*, blz. 47.

<sup>219</sup> P.P.S., VIII, blz. 116.

<sup>220</sup> U.S., blz. 183: "Conscience is a simple element in our nature"; G.A., blz. 105: "I must start from some first principle; — and that first principle, which I assume and shall not attempt to prove, is...that we have by nature a conscience".

Het Rationalisme heeft het verstand losgemaakt van het geweten. “Conscience has been silenced”.<sup>221</sup> Het creëert zich, volkomen *voraussetzungslos*, een wereldbeschouwing, een theorie over het bestaan van God en de verhouding van den mensch tot God. Hierop is het systeem van “Natural Theology” gebouwd, zooals dit gedacht is door Paley e.a. Maar wat kan het verstand afleiden uit de stoffelijke wereld omtrent onze verhouding tot God? Deze wereld is geschapen vóór den zondeval en leert ons uit zichzelf niets omtrent de feitelijke verhouding welke bestaat tusschen God en mensch.<sup>222</sup> Door Platoonsche opvattingen kende Newman aanvankelijk te weinig realiteit aan de stoffelijke wereld toe, en wellicht hebben Calvinistische invloeden zijn wantrouwen in de krachten van het menschelijk verstand na den zondeval versterkt. Maar zelfs indien de wijsbegeerte het bestaan van God kan bewijzen, dan nog zullen geen bewijzen ooit een mensch, concreet en individueel genomen, tot de werkelijke kennis en aanvaarding van God kunnen dwingen, indien het verstand niet is voorbereid en afgestemd door die religieuze en moreele beginselen, welke het in staat stellen God als Werkelijkheid in zich op te nemen en te aanvaarden.

59 “After all man is not a reasoning animal; he is a seeing, feeling, contemplating, acting animal”.<sup>223</sup> In dezen | tekst ligt duidelijk uitgedrukt, wat voor Newman *first principles* zijn, alle kennis is onmogelijk indien het verstand niet is geïmpregneerd, geïnformeerd door een moreele gezindheid, een sympathie met het object. Vandaar dat het voor Newman even absurd is iemand door louter argumenten tot het geloof te brengen als hem door kwellingen tot geloof te dwingen.<sup>224</sup> Eerder is het mogelijk ronde hoeken te schieten, dan iemand te bekeeren door syllogismen.<sup>225</sup>

Nogmaals wil ik er op wijzen, dat Newman ondanks het mysterieuze karakter dat deze irrationeele factoren aan het menselijk

<sup>221</sup> P.P.S., I, blz. 321.

<sup>222</sup> I.c., blz. 317; U.S., blz. 114-115.

<sup>223</sup> *Discussions and Arguments*, blz. 294. Door Newman zelf geciteerd in G.A., blz. 94.

<sup>224</sup> U.S., blz. 63. *Disc. to Mix. Congr.*, blz. 226. P.P.S., VI, blz. 340. Zie U.S., blz. 226.

<sup>225</sup> *Disc. and Arg.*, blz. 294. G.A., blz. 94.

denken geven, niet twijfelde aan de macht van het verstand om de werkelijkheid te kennen. Niets is hem meer vreemd, dan den godsdienst te maken tot een sentiment, of tot een irrationeel intuitieve schouwing. Gelooven is geen nieuwe wijze om tot de waarheid te komen, het is afhankelijk, gaat uit van het verstand. Er is geen ander vermogen in ons om te kennen, dan het verstand, zoodat geloof tenslotte tot *Light and Reason* herleid moet worden. Wat het verstand verwerpen moet, kan het geloof niet aanvaarden.<sup>226</sup>

In een preek op het feest van den Apostel Thomas vraagt Newman: waarom geloofde St. Thomas niet, de anderen wel, waarom werd hij berispt, de anderen geprezen? Geloofden de anderen zonder gezien te hebben, zonder verstandelijke zekerheid? De H. Schrift bewijst, dat ook zij eerst Christus gezien en betast hadden. Maar zij bezaten de goede disposities, St. Thomas verzette zich en miste de disposities.<sup>227</sup>

Newman verzet zich tegen den geest, die “our minds the measure of all things” maakt, die “Religion of Philosophy” stelt tegenover “Religion of dogma”, omdat deze geest krachtens den aard van het menselijk denken alle godsdienst a priori onmogelijk maakt.

60

<sup>226</sup> U.S., blz. 181–183.

<sup>227</sup> O.S., blz. 62–63.





## De structuur van het denken

### Voorbemerkingen

Na de uiteenzetting van Newman's idee over de ware, persoonlijke natuur van het verstand, moet de weergave volgen van zijn eigenlijke denkleer. Een juist inzicht in zijn denkleer is noodzakelijk om zijn leer over de kennis van God door het geweten te verstaan.

Losse gedachten, brokstukken van zijn leer liggen over al zijn werken verspreid. De *Oxford University Sermons* geven den eersten worp van zijn ideeën. Het is duidelijk, | dat omstreeks 1840 in groote 61  
lijnen zijn leer gevormd was, al zou hij jarenlang worstelen om tot een volledige, systematische en tenslotte toch weer onbevredigende uitwerking te komen. In een brief van 1843 schrijft Newman aan J.R. Hope over zijn *Oxford University Sermons*: "it will be the best, not the most perfect, book I have done. I mean there is more to develop in it, though it is imperfect. My 'University Sermons' are the best theological book I have published",<sup>228</sup> en aan archdeacon Manning: "My University Sermons were a course begun; I did not finish them".<sup>229</sup> Juist de wijsgeerige gedeelten over de persoonlijke, praktische evidentie, en de wijze waarop men daartoe komt, door een impliciet proces en niet langs den weg van analyses, in den wetenschappelijken vorm van het syllogisme, vroeg een nadere uitwerking.

<sup>228</sup> Cor., II, blz. 364. Dezelfde gedachte schrijft hij aan Mrs. J. Mozley (zijn zuster Jemima), l.c., blz. 368.

<sup>229</sup> [Correspondence of John Henry Newman with John Keble and Others: 1839–1845, edited at the Birmingham Oratory, Londen, 1917, blz. 227.]

Ofschoon Newman schreef met de bedoeling, de geloofsas-  
sensus te rechtvaardigen, die door zijn bovennatuurlijk karakter  
van de gewone verstandelijke instemming is onderscheiden, schrijft  
Newman zoowel in de *University Sermons* als in de *Grammar of*  
*Assent* wijsgeerig, niet theologisch. Zijn methode geeft hij in zijn  
preek over de *Dispositions of Faith* aldus aan: "In describing the state  
of mind and of thought which leads to faith, I shall not of course  
be forgetting that faith ... is a | supernatural work, and the fruit of  
divine grace; I only shall be calling your attention to what must be  
your own part in the process".<sup>230</sup> Newman spreekt over de mensche-  
lijke instemming als zoodanig volgens "the operation of those ordi-  
nary laws of thought, which alone have a place in my discussion".<sup>231</sup>

De moeilijkheid om een korte weergave te geven van den inhoud  
van de *Grammar*, vloeit voort uit het persoonlijk karakter van  
Newman's geschriften. Ofschoon de *Grammar* het meest syste-  
matische is van alle, is zij niet minder persoonlijk. De methode is  
beschrijvend, concreet, persoonlijk. Het abstracte heeft voor hem  
weinig waarde, hij vermijdt wezenlijke definities, die alle concreten  
elementen missen, hij geeft zijn gedachte in allerlei nuances weer, in  
allerlei voorbeelden. De waarheid is één, maar wordt door ieder op  
de hem eigene, geheel persoonlijke wijze gekend, eenzelfde woord  
heeft voor den eenen mensch een geheel anderen inhoud als voor  
den andere. Waarheid is een bezit van den geest, niet van woorden.  
De nuanceeringen van den geest, van de persoonlijkheid laten zich  
niet uitdrukken in woorden, vandaar de beperkte waarde welke hij  
aan formuleeringen en definities toekent. "It will be our wisdom to  
avail ourselves of language, as far as it will go, but to aim mainly  
by means of it to stimulate, in those to whom we address ourselves,  
a mode of thinking and | trains of thought similar to our own,  
leading them on by their own independent action, not by any syllo-  
gistic compulsion".<sup>232</sup> Deze methode van Newman staat in nauw

<sup>230</sup> O.S., blz. 61.

<sup>231</sup> G.A., blz. 187.

<sup>232</sup> G.A., blz. 309, zie l.c., blz. 21: Newman vraagt een "active, personal concurrence" bij zijn hoorders.

verband met zijn opvattingen over den persoonlijken aard van het denken, zooals wij die in het voorafgaande hebben aangetoond.

De *Grammar of Assent* is het moeilijkste van al Newman's werken. Zij openbaart Newman's idee over den mensch, naar de lijnen volgens welke zijn eigen persoonlijkheid zich ontwikkeld heeft, tot wien hij zich in al zijn werken gericht heeft. Bij het lezen heeft men voortdurend den indruk, dat hij niet een bepaald systeem, maar bepaalde personen voor zich heeft. Hij is altijd descriptief, nooit definieerend, met grooter aandacht voor het detail, dat de laatste individualiseerende noot aan een ding geeft, dan voor het algemeene. Daarom is een overzicht van de *Grammar of Assent* altijd onvolledig en ontslaat nimmer van de lezing van het werk zelf. Wij zullen de leidende ideeën uiteenzetten, bijzonder voorzoover ze noodzakelijk zijn om de functie welke Newman aan het geweten toekent, te verstaan. |

64

## Art. 1. Het dualisme van werkelijke en begripsmatige kennis

### A. *Werkelijke en begripsmatige kennis in verband met apprehension*

Newman's leer over de menschelijke kennis wordt beheerscht door het dualisme van werkelijke (*real*) en begripsmatige (*notional*) kennis. Werkelijk is het existerende, het concrete, de eenheid, begripsmatig is het niet-existerende, het abstracte, het algemeene. Wat in de buitenwereld bestaat is een en individueel, en wanneer wij de dingen kennen, zooals ze zijn, hebben wij werkelijke kennis. De menschelijke geest heeft bovendien de scheppende kracht, zich van deze eenheden abstracties, veralgemeeningen te vormen en daarin de eenheden samenvattend te kennen. Deze abstracties bestaan alleen in den geest, bestaan alleen als begrippen. Ze geven over de dingen begripsmatige kennis.<sup>233</sup> Deze algemeene kennis overtreft de particuliere alleen *extensive*, niet *intensive*, zooals Newman zelf uitdrukkelijk vaststelt bij den algemeenen zin: "er bestaat een buitenwereld", door het verstand afgeleid uit vele particuliere zintuiglijke

<sup>233</sup> G.A., blz. 9-10.

65 ervaringen.<sup>234</sup> Zooals Newman in de *Oxford University Sermons* zegt, in zijn abstraheerende functie doet het verstand niets anders dan “assist the senses”,<sup>235</sup> “it does but assist and expedite, | saving the senses the time and trouble of working. Give a man a hundred eyes and hands for natural science, and you materially loosen his dependence on the ministry of Reason”.<sup>236</sup> Dit komt overeen met zijn reeds vroeger vermelde opvatting over de stoffelijke wereld.<sup>237</sup>

Het dualisme van werkelijke en begripsmatige kennis strekt zich uit over alle vormen van menselijk denken. De vormen waarin de menselijke geest denkt zijn drievoudig, zooals blijkt uit de drievoudige wijze, waarop zij zich uit in proposities. Propositionen zijn vragend, wanneer ik een vraag stel, voorwaardelijk, wanneer ik een conclusie trek afhankelijk van andere proposities, categorisch, wanneer ik iets beweer, als een onafhankelijke losstaande waarheid.<sup>238</sup> Hieraan beantwoordt een drievoudige, innerlijke act van den geest: een vraag drukt een twijfel (*doubt*) uit, een conclusie drukt een redeneering (*inference*) uit, een bewering drukt een instemming (*assent*) uit.<sup>239</sup> Het onderwerp van zijn studie bepalend, zegt Newman, dat hij zich in de *Grammar* zal bezighouden met de Instemming; met de Redeneering, voorzoover ze tot Instemming leidt; met twijfel vrijwel niet; met instemming en redeneering beide, voorzoover ze ons brengen tot kennis van het concrete.<sup>240</sup>

66 Redeneering en instemming verschillen van elkaar, voor eerst doordat de redeneering voorwaardelijk, afhankelijk | is, de instemming onvoorwaardelijk, zooals reeds gezegd is. Vervolgens, doordat instemming niet denkbaar is zonder een voorafgaande act van het verstand: de *apprehension* van de termen eener propositie.<sup>241</sup>

<sup>234</sup> G.A., blz. 62. Zie boven blz. [27–28].

<sup>235</sup> U.S., blz. 61.

<sup>236</sup> l.c., blz. 62.

<sup>237</sup> Zie boven blz. [30 v.v.].

<sup>238</sup> G.A., blz. 3.

<sup>239</sup> l.c., blz. 5.

<sup>240</sup> l.c., blz. 7.

<sup>241</sup> G.A., blz. 13.

Onder *apprehension* verstaat Newman “our imposition of a sense on the terms”,<sup>242</sup> “the interpretation given to the terms”,<sup>243</sup> m.a.w. men moet eenige inhoud toekennen aan den term, van een volmaakt inzicht behoeft geen sprake te zijn. Ik kan niet instemmen met de propositie:  $x = z$ , als ik niets weet omtrent  $x$  en  $z$ . Zoodat er een denkproces ontstaat, dat drievoudig is: *apprehension*, redeneering, instemming. Redeneering (*inference*) vraagt als zoodanig geen *apprehension*, want de conclusie  $x = z$ , als afhankelijk van de proposities: “als  $x = y$  en  $y = z$ ”, kan ik trekken zonder iets te weten van  $x$  en  $z$ .<sup>244</sup> Newman beschouwt het syllogisme mechanisch, formalistisch; de rede, voorzooover ze een syllogisme vormt en conclusies trekt, verricht weinig meer dan een registreerende functie, is vrijwel passief. Geen geestelijke activiteit, geen *motus ab intrinseco*, maar “to dress up middle terms”.<sup>245</sup>

Zooals reeds gezegd, strekt het dualisme van werkelijke en begripsmatige kennis zich uit over alle vormen van het denkproces; toch is de redeneering meestal begripsmatig, de instemming meestal werkelijk.<sup>246</sup> *Apprehension* | kan eveneens werkelijk en begripsmatig zijn, naargelang een woord de uitdrukking is van een ding dat ik ken als buiten mijn gedachten bestaande, concreet, individueel, of van een begrip, dat alleen in mijn verstand bestaat.<sup>247</sup>

*Real apprehension* bepaalt Newman als “an experience or information about the concrete”.<sup>248</sup> Zij kent in *images*. Een *image* is altijd concreet, individueel, en representeert het existerende ding. Ik krijg een *image* van een ding door de zintuigen, wanneer het zich onmiddellijk presenteert. Eveneens heb ik een *image* van mijn “mental sensations” of “mental acts” d.i. van mijn “affections and passions” als hoop, teleurstelling, haat enz.<sup>249</sup> Het geheugen geeft mij *images*

67

<sup>242</sup> l.c., blz. 9.

<sup>243</sup> l.c., blz. 13. Zie blz. 20.

<sup>244</sup> l.c., blz. 8.

<sup>245</sup> l.c., blz. 268.

<sup>246</sup> l.c., blz. 12.

<sup>247</sup> G.A., blz. 9, 20.

<sup>248</sup> l.c., blz. 23.

<sup>249</sup> l.c. Newman identificeert deze “mental acts”, G.A., blz. 23, met “affections

van dingen uit het verleden: “Memory consists in a present imagination of things that are past”.<sup>250</sup> Het geheugen geeft ons het concrete object uit het verleden als in een spiegel: “the reflections of things in a mental mirror”, ze blijven daardoor concreet, existentieel: “they are things still”; ik ken het ding zooals het is, of zooals Newman zegt: “I create nothing”.<sup>251</sup> Het geheugen strekt zich uit over de objecten van alle zintuigen, eveneens over onze “mental acts”. Zelfs kan het | beeld, het “vivid image” in het geheugen van een angst, een droefheid, een vreugde, die we in het verleden hebben gehad, veel scherper zijn in “individuality and completeness”, dan de herinnering aan het object van de zintuigen.<sup>252</sup> Door het geheugen krijgen we soms ook een werkelijke *apprehension* van dingen en proposities, die we niet uit ervaring kennen. Als iemand zegt: “Er is brand in Londen”, wekt het woord “brand” in mij *images* op van branden, die ik vroeger heb meegemaakt; ik heb dan een werkelijke *apprehension*.<sup>253</sup> Eenzelfde zin kan zoo voor verschillende mensen object van werkelijke en begripsmatige *apprehension* zijn.<sup>254</sup>

Behalve het geheugen bezitten wij “an inventive faculty”, “the faculty of composition”, waardoor we nieuwe images verwerven n.l. van dingen, die ik uit eigen ervaring niet ken.<sup>255</sup> We hooren een beschrijving, en met behulp van vroegere indrukken uit de ervaring, vormen we een nieuw image, b.v. van een palm, uit beschrijvingen en beelden, die ik bezit van andere boomen. Een groot historicus doet mij zoo een beeld vormen van historische figuren.<sup>256</sup> Zulke images zijn nieuw, zijn “mental creations”, maar zijn geen abstracties en niet begripsmatig. Dit vermogen gaat verder dan mijn eigen ervaring, maar is, wat zijn objecten aangaat, toch gebonden aan wat

and passions”. G.A., blz. 29 — hij geeft gelijke voorbeelden. Daarnaast spreekt hij nog van “mental facts”, als een *image* van “the style of Cicero or Virgil” enz.

<sup>250</sup> I.c., blz. 23.

<sup>251</sup> I.c., blz. 24.

<sup>252</sup> G.A., blz. 25.

<sup>253</sup> I.c., blz. 26.

<sup>254</sup> I.c., blz. 26, zie blz. 10.

<sup>255</sup> I.c., blz. 27.

<sup>256</sup> “I am able as it were to gaze on Tiberius, as Tacitus draws him”, I.c.

het zintuig van het gezicht mij kan | helpen vormen. Wat mij met behulp van de andere zintuigen kan gesuggereerd worden, blijft zoo vaag, dat het geen concreet image kan opleveren, maar ten hoogste een “intellectual notion”.<sup>257</sup> Dezelfde moeilijkheid bestaat bij de beschrijving van “mental facts” van “affections and passions”, die wij zelf niet hebben ervaren.<sup>258</sup>

Naast, en in vele opzichten tegenover *real apprehension*, staat *notional*, begripsmatige *apprehension*. De mensch heeft niet alleen het vermogen, het existerende ding in zichzelf te kennen, een *image* ervan, “one by one”, te behouden, hij heeft bovendien de macht te vergelijken, te klassificeeren, te analyseeren, wij kennen een ding in zijn relaties tot andere dingen “thereby rising from particulars to generals, that is from images to notions”.<sup>259</sup> Het woord ‘mensch’ is niet meer de weergave van een bestaand individu, maar suggereert een gemeenschappelijk aspect van velen, een definitie.

De taal vervult een dubbele functie: zij geeft de dingen weer zooals ze zijn, of zij drukt een systeem van intellectueele begrippen uit; in deze laatste functie is zij de grondslag van alle wetenschap en het gewone middel van gedachtenwisseling tusschen de menschen. De realiteit is meestal “starved into abstract notions”,<sup>260</sup> slechts over enkele dingen kan iedere mensch zich een werkelijke kennis verwerven, kan hij zich *realiseeren* wat ze in zichzelf zijn.<sup>261</sup> |

Beide soorten van kennis, werkelijke en begripsmatige, bestaan naast elkaar in ons en zijn eigen aan onze natuur. Hun uitgangspunt is gemeenschappelijk: de gegevens van de zintuigen. Maar in resultaat staan ze tegenover elkaar, bij werkelijke kennis, “we perpetuate them (the objects) as images”, bij begripsmatige kennis, “we transform them into notions”.<sup>262</sup> De woorden *perpetuate* en *transform* geven scherp het verschil aan, we bereiken de werkelijkheid,

<sup>257</sup> G.A., blz. 28.

<sup>258</sup> l.c., blz. 29.

<sup>259</sup> l.c., blz. 31.

<sup>260</sup> l.c., blz. 31.

<sup>261</sup> l.c., blz. 33.

<sup>262</sup> G.A., blz. 34.



of we transformeerden haar.<sup>263</sup> Begripsmatige kennis is in wezen *Wirklichkeitsfremd*. In verband met de wijze, waarop Newman het ontstaan van de kennis heeft beschreven, meen ik dit niet anders te kunnen verstaan. Telkens plaatst hij “general notions” tegenover “what really is”,<sup>264</sup> het vergelijken en analyseeren van ons verstand, zooals Newman het beschrijft, levert ons niet een universeel begrip, steunend op de noodzakelijke natuur der dingen, die identiek in velen aanwezig is, maar een “individueel vagum of the logician”,<sup>265</sup> samengesteld naar gelijkenissen.

Andere plaatsen van de *Grammar* bevestigen dit uitdrukkelijk, de werkelijkheid is een en individueel en incommunicabel, laten we het incommunicabele los, dan ontgaat ons de werkelijkheid.<sup>266</sup> Het algemeene begrip is niets | anders dan “a vague bodiless idea”, want “there is no such thing as one and the same nature; they are each of them himself, not identical, but like”.<sup>267</sup> Te zeggen, dat Newman hiermede niets over de natuur der dingen heeft willen zeggen, maar slechts wilde wijzen op psychologische verschillen tusschen de menschen, niets meer dan *Vorgangsbeschreibungen* gaf,<sup>268</sup> is een interpretatie tegen den klaren zin van zijn woorden, is een onjuiste weergave van hetgeen Newman als werkelijkheid nastreefde: niet de universele kennis, maar “what we aim at, is truth in the concrete”,<sup>269</sup> kennis van het concrete, omdat alleen het concrete werkelijk is, het universele, of liever, het algemeene, in werkelijkheid *niet* is.

Zij hebben elk hun eigen perfectie en nut: begripsmatige kennis maakt ons veelzijdig, maar oppervlakkig, we weten van alles iets;

<sup>263</sup> Geheel willekeurig vervangt Juergens in zijn overzicht van den inhoud van de *Grammar* “transforms” door “perpetuates”, S.P. Juergens, *Newman on the Psychology of Faith*, blz. 28.

<sup>264</sup> G.A., blz. 31, 75.

<sup>265</sup> I.c., blz. 32.

<sup>266</sup> I.c., blz. 282–283.

<sup>267</sup> G.A., blz. 280. Zie I.c., blz. 30: “we also perceive, that they are like each other or unlike, or rather both like and unlike at once”.

<sup>268</sup> Sobry, *Newman en zijn idea of a University*, blz. 31–32.

<sup>269</sup> G.A., blz. 279.

werkelijke kennis is diep, maar beperkt, men kent enkele dingen in zichzelf en volkomen. “Real apprehension has the precedence, as being the scope and end and the test of notional”.<sup>270</sup>

Werkelijke *apprehension* is sterker dan begripsmatige, d.i. ze is levendiger en heeft meer effect. Dit verklaart Newman wederom hierdoor, omdat ze een concrete werkelijkheid tot inhoud heeft; een abstract begrip heeft nooit de | werking, de krachtdadigheid van een concrete ervaring. In zichzelf beweegt de werkelijke *apprehension* niet meer dan de begripsmatige, zij gaat uit van het verstand, niet van den wil, zij is kennis, geen affect. Maar zijdelings stimuleert zij de affecties en passies, omdat haar object iets concreets is — en door middel van de affecties bereikt ze den wil en bewerkt de daad.<sup>271</sup>

72

#### B. Werkelijke en begripsmatige kennis in verband met assent

Tenslotte blijft ons nog te verklaren over, het verband tusschen *apprehension* en *assent* (instemming). Zooals wij reeds zagen vraagt iedere instemming een voorafgaande *apprehension*, en wel, zooals Newman nader aangeeft, van het predikaat der propositie.<sup>272</sup> Voorafgaande *apprehension* van het subject is niet vereischt, men verkrijgt daarvan kennis door het predikaat, maar het predikaat kan ons niets zeggen omtrent het subject, als het zelf niet te voren gekend is.<sup>273</sup> Naar gelang mijn *apprehension* begripsmatig is of werkelijk, is ook de instemming met de propositie begripsmatig of werkelijk. Uitvoerig bespreekt Newman de begripsmatige instemming, welke hij in vijf hoofden indeelt.<sup>274</sup> Het | is echter voor onze beschouwing niet noodig deze uiteenzetting geheel te volgen. Slechts hetgeen hij zegt over *first principles*, is voor ons belangrijk.

73

Newman bespreekt “first principles expressed in propositions” as “there is a right and a wrong”, “a true and a false”, etc.<sup>275</sup> Als

<sup>270</sup> l.c., blz. 34.

<sup>271</sup> G.A., blz. 11-12.

<sup>272</sup> l.c., blz. 14.

<sup>273</sup> l.c.

<sup>274</sup> Profession, Credence, Opinion, Presumption, Speculation, G.A. blz. 42-74.

<sup>275</sup> G.A., blz. 64.

proposities zijn zij abstracties, ontleend aan onze ervaringen, en wij aanvaarden ze met een begripsmatige instemming. Deze proposities, als *notion*, bewijzen ook de realiteit van speciale gevoelens, die wij in bijzondere gevallen ervaren, want zonder deze experienties hadden wij deze proposities nooit kunnen vormen,<sup>276</sup> daar immers alle kennis, ook de begripsmatige, van de ervaring uitgaat.<sup>277</sup> “But in themselves”, vervolgt Newman, “they are abstractions from facts, not elementary truths prior to reasoning”,<sup>278</sup> d.i. in zichzelf zijn het irreële abstracties, ontstaan door *reasoning*. Dan verklaart Newman: “I am not of course dreaming of denying the objective existence of the Moral Law”, maar de abstracte propositie: “there is a right and a wrong”, as representing an act of inference”, — geen onmiddellijke ervaring meer, geen *images*, maar een *notion* — “is received by the mind with a notional, not a real essent”,<sup>279</sup> en dus in zich *wirklichkeitsfremd*.<sup>280</sup> Maar | door steeds de particuliere ingevingen te volgen van mijn geweten, die de concrete uitspraken zijn van de *moral law*, zullen we er toe komen de algemeene wet steeds te zien in associatie met die particuliere feiten, en er in slagen, “virtually to change our *notion* of it into the *image* of that objective fact, which in each particular case it undeniably is.”<sup>281</sup> Aldus krijg ik in het particuliere, concrete, existerende feit de werkelijke kennis, omtrent het bestaan van een morele wet.

Deze ontwikkeling van Newman's gedachte sluit aan bij hetgeen hij vroeger heeft gezegd, n.l. dat werkelijke kennis het doel is van alle begripsmatige kennis.<sup>282</sup>

Zijn bespreking van werkelijke instemming begint Newman met een reeks voorbeelden, waarin hij opnieuw den overgang

<sup>276</sup> l.c., blz. 65.

<sup>277</sup> l.c., blz. 34; zie ook boven blz. [64], [70].

<sup>278</sup> G.A., blz. 65.

<sup>279</sup> l.c.

<sup>280</sup> Vgl. de tekst: “In its notional assents as well as in its inferences, the mind contemplates its own creations instead of things”, G.A. blz. 75.

<sup>281</sup> G.A., blz. 65.

<sup>282</sup> l.c., blz. 34; zie ook boven blz. [71].

van begripsmatige tot werkelijke instemming illustreert.<sup>283</sup> Drie bemerkingen over werkelijke instemming voegt hij aan deze voorbeelden toe.

Vooreerst is de concreetheid van een fantasiebeeld geen waarborg voor de waarheid, d.i. voor het bestaan van de objecten welke het weergeeft. Een propositie, waaraan ik werkelijke instemming geef, kan altijd nog waar of valsch zijn.<sup>284</sup> Om dus met een propositie in te stemmen moet ik meer grond hebben dan “the brilliancy of the image, of which that proposition is the expression”,<sup>285</sup> n.l. eenige | “inferential information”, een of andere premisse b.v. een getuigenis, een algemeene opvatting, een zintuigelijke ervaring, inzicht van het gezond verstand, enz.<sup>286</sup> Een fantasiebeeld versterkt de instemming, maar motiveert haar niet.<sup>287</sup>

Vervolgens geldt van werkelijke instemming hetzelfde, wat van werkelijke *apprehension* gezegd is. Instemming, werkelijk of begripsmatig, is op zichzelf genomen, “simply as Assent”,<sup>288</sup> nooit praktisch, werkend. “Strikt genomen veroorzaakt de verbeelding geen handeling; maar hoop en vrees, zin en tegenzin, begeerte, passie, affectie, de prikkels van zelfzucht en eigenliefde. Wat de verbeelding voor ons doet, is het vinden van middelen, om deze bewegende krachten te stimuleeren”.<sup>289</sup> De beelden (*images*) waarmee de werkelijke instemming bevrucht is, waarin ze leeft, zooals Newman zegt, geven het concrete weer, hebben de macht van het concrete om zijn affecties en passies op te wekken, deze werken wederom op den wil, zoo wordt op indirecte wijze de werkelijke instemming effectief.<sup>290</sup> Werkelijke instemming werkt in op mijn leven, begripsmatige instemming en redeneeringen niet.

<sup>283</sup> l.c., blz. 75–80.

<sup>284</sup> l.c., blz. 80.

<sup>285</sup> l.c., blz. 81.

<sup>286</sup> G.A., blz. 80.

<sup>287</sup> l.c., blz. 82.

<sup>288</sup> l.c., blz. 89.

<sup>289</sup> l.c., blz. 82. Zie ook l.c., blz. 12, 17, 35, 89, 185, 214 en U.S., blz. 187 en 188 waar dezelfde gedachte wordt uitgedrukt.

<sup>290</sup> G.A., blz. 89.

In deze ontleding houdt Newman het intellectualistisch karakter van de kennis zuiver: het kennen gaat alleen van mijn verstand uit. Maar het concrete object heeft meer | opzichten (“is more powerful”)<sup>291</sup> dan alleen het kenbaar-zijn, het is ook nastreefbaar voor mijn affecties en de affecties bewegen den wil. Newman vervalt niet in de fout van de moderne, anti-intellectualistische wijsbegeerte, die de kennis zelve laat voltrekken, niet door assimilatie van het object door het verstand, maar in een zich vereenigen met het object door sympathie, door den wil.

Ten laatste releveert Newman, dat de werkelijke instemming zeer persoonlijk van aard is. Ieder individu heeft zijn eigen *real assents*, en men kent er een persoonlijkheid aan.<sup>292</sup> De begripsmatige instemming is onpersoonlijk, velen kunnen deelnemen in een abstractie, die misschien een gemeenschappelijke vaagheid is, en zoo ontstaat “a common measure between mind and mind”.<sup>293</sup> Maar de werkelijke instemming vraagt een persoonlijke ervaring, en het terrein onzer ervaring is beperkt.<sup>294</sup> Daarenboven, wanneer het onze z.g. “mental acts”, onze affecties en passies geldt, wordt een bepaalde subjectieve gesteltenis gevraagd om ze te kunnen ondergaan, om dus überhaupt tot een werkelijke instemming te kunnen komen. En wanneer wij ze ondergaan, creeëren onze ervaringen spoedig een speciale *habit of mind*, een subjectieve gesteltenis, die onze persoonlijkheid vormt. Eenzelfde ervaring zal nog door ieder op eigen, persoonlijke wijze worden opgenomen, zoodat ook een door velen gedeelde | kennis, b.v. de kennis van God, niet per se begripsmatig behoeft te zijn.<sup>295</sup> Velen komen overeen, maar ieder krach-

tens persoonlijke overtuiging: “variously wrought into a common

<sup>291</sup> G.A., blz. 36.

<sup>292</sup> G.A., blz. 83.

<sup>293</sup> l.c.

<sup>294</sup> l.c., blz. 33, en zie boven blz. [75]

<sup>295</sup> “The belief of so many thousands in His Divinity, is not therefore notional, because it is common, but may be a real and personal belief, being produced in different individual minds by various experiences and disposing causes, variously combined”. G.A., blz. 86.

assent”.<sup>296</sup> “Real assent”, besluit Newman, “argues a special history, and a personal formation, which an abstraction does not”.<sup>297</sup>

## Art. 2. Het dualisme van *assent* en *inference*

In het eerste gedeelte van de *Grammar of Assent* bepaalt Newman de onderscheiding van werkelijke en begripsmatige kennis, en past dit voornamelijk toe op de eerste act van de menselijke kennis, de *apprehension*. Bovendien behandelt hij de verhouding van *apprehension* tot *assent*. In het tweede deel spreekt Newman over de verhouding van *inference* tot *assent*.

Gewoonlijk gaat de Redeneering aan de Instemming vooraf. Het probleem doet zich nu voor hoe is het mogelijk, | dat de voorwaardelijke aanvaardig van een propositie — wat een redeneering in wezen is — leidt tot de onvoorwaardelijke instemming met deze propositie.<sup>298</sup> Als het algemeene niet noodzakelijk is, hoe kan een redeneering, die in haar besten vorm abstract, algemeen is, dan leiden tot zekerheid omtrent een concreet feit?

Newman beschouwt achtereenvolgens:

1. de instemming, haar onvoorwaardelijk karakter.
2. de redeneering, haar voorwaardelijk karakter.
3. de oplossing van het probleem, hoe een onvoorwaardelijke instemming resulteert uit een voorwaardelijke redeneering.

<sup>296</sup> I.c., blz. 87. Vgl. I.c., blz. 88: “real assents... knit together the innumerable units which constitute a race and a nation. They become the principle of its political existence; they impart to it homogeneity of thought and fellowship of purpose”. Het vroegere standpunt van Newman (zie Apo., blz. 29), en boven blz. [24] toen hij de eenheid van groepen, als naties en rassen etc. aan een persoonlijk geest toeschreef, is geheel verlaten. Het beginsel van persoonlijkheid is echter behouden.

<sup>297</sup> G.A., blz. 87.

<sup>298</sup> G.A., blz. 157.

## A. Assent

### 1. Assent, zijn onvoorwaardelijk karakter

79 De positie, waartegen Newman zich richt, is die van het Rationalisme. De Rationalisten leerden, dat instemming afhankelijk is van de redeneering die er aan voorafgaat. Instemming kan niet sterker zijn dan het bewijs, onvoorwaardelijke instemming volgt alleen na absoluut bewijs, en zooals er gradatie is in de kracht van een bewijsvoering, zoo zijn er ook graden in onze instemming met een waarheid, van gedeeltelijke instemming tot volkomene, van voorwaarde[li]jke tot onvoorwaardelijke.<sup>299</sup> Daar gelooven eveneens een verstandelijk instemmen is met een waarheid, is geloof alleen gerechtvaardigd na een strikt bewijs.<sup>300</sup> Onder een strikt bewijs verstaan zij vooral de historische bewijzen voor den goddelijken oorsprong van het Christendom. Geloof is niets anders dan een conclusie uit historische premissen. Reeds vroeger had Newman geschreven: “indien geloof tenslotte alleen blijkt te zijn een aanvaarden op evidente gronden, een conclusie van een redeneering, de uitkomst van een berekening, dan is de geïnspireerde tekst niet aangepast aan het verstandelijk peil van een onbestudeerd lezer, niet aangepast aan den graad van zijn ontwikkeling”.<sup>301</sup> H. Tristram en F. Bacchus wijzen op de ironie in deze woorden, wanneer men denkt aan het protestantsch beginsel van het privaat oordeel.<sup>302</sup>

Uit het voorafgaande is gebleken, in welken zin bij Newman de eene instemming sterker is dan de andere, n.l. inzoover het object waaraan ik mijn instemming geef in mindere of meerdere mate op mijn gevoelens kan inwerken. Dit heeft echter niets te doen met het onvoorwaardelijk karakter, dat aan iedere instemming, zoowel

<sup>299</sup> “The authors, to whom I refer wish to maintain that there are degrees of assent”, l.c., blz. 159. Met name keert Newman zich tegen Locke: l.c., blz. 160, v.v.

<sup>300</sup> “It is dishonest in a man to make an act of faith in what he has not had brought home to him by actual proof”. Apo., blz. 294.

<sup>301</sup> U.S., blz. 179. P.P.S., III, blz. 77.

<sup>302</sup> *D.Th.C.* i.v. *Newman*, col. 357.

begripsmatige | als werkelijke eigen is. Evenmin wordt dit beïnvloed door de kracht van de premissen, waarop deze instemming misschien vroeger als conclusie steunde. Ik kan deze premissen vergeten zijn, mijn instemming is als zoodanig volkomen onafhankelijk “self-sustained in our minds”,<sup>303</sup> zij is van iedere *inference* intrinsiek onderscheiden.<sup>304</sup>

80

De fout van de Rationalisten is, dat zij niet onderscheiden tusschen het mechanisme van formules (“a set of logical formulas”) en de levende werking van den geest. “They are contemplating how representative symbols work, not how the intellect is affected towards the thing which those symbols represent”.<sup>305</sup> Het woord, de uitdrukking van een algemeen begrip, is een *symbol*, het is geen werkelijkheid, er beantwoordt niets aan, het is een hulpmiddel dat registreert, en tegelijk vervormt, want de subtile werkingen van de den geest laten zich tenslotte niet meer registreren.

“It is the mind that reasons and assents, not a diagram on paper”,<sup>306</sup> zegt Newman niet zonder eenige scherpte. Er is verband tusschen deze *notions* op papier en de werkelijkheid, maar evenmin als de kwikstand van een thermometer mij gezond maakt, maken syllogismen mijn instemming. | Hier blijkt opnieuw, dat Newman de werkelijkheidswaarde van het universeele begrip niet gekend heeft — een algemeen begrip is een schematisering, een verzameling van aspecten, die in de dingen niet afzonderlijk maar als eenheid bestaan, en zich niet laten afzonderen, zonder dat de werkelijkheid getransformeerd wordt.<sup>307</sup>

81

303 G.A., blz. 167. Zie ook l.c., blz. 172: “this substantiveness... of the act of assent”. W.G. Ward, in zijn essay *Certitude in Religious Assent*, kan zich hiermede niet vereenigen. Zie *Phil. of Theism*, II, blz. 250, nota.

304 G.A., blz. 166, v.v.

305 l.c., blz. 180.

306 G.A., blz. 180.

307 Och, zegt Newman, die Rationalisten moeten in de praktijk toch naar de werkelijkheid terug: “Having made their protest, they subside without scruple into that same absolute assurance of only partially-proved truths, which is natural to the illogical imagination of the multitude”, l.c., blz. 181.



## 2. Simple en complex assent

82 De instemming, zooals we die tot nu toe beschouwd hebben wordt meestal zonder reflectie over de gronden waarop ze steunt, gegeven. Newman noemt haar *simple assent*, in tegenstelling met *complex* of *reflex assent* welke na reflectie gegeven wordt.<sup>308</sup> Een instemming, ofschoon niet afhankelijk van een redeneering, gaat toch zeer goed met een redeneering samen. Ik kan argumenten voor mijn instemming zoeken, zonder een oogenblik mijn instemming terug te trekken. Iets kan bovendien waar zijn, zonder dat ik het kan bewijzen, en iets kan conclusie zijn zonder waar te zijn. Bij de reflectie, die ik kan instellen over een gegeven instemming, onderscheidt Newman *investigation* van *inquiry*.<sup>309</sup> *Inquiry* gaat niet samen met instemming, | het veronderstelt een twijfel. *Investigation* naar de gronden van mijn instemming laat de instemming intact en is in bepaalde gevallen een plicht, “or rather a necessity”. Een noodzakelijkheid voor mijn verstand<sup>310</sup> inzoover er vele proposities zijn, die ik aanvankelijk aanvaard en slechts aanvaarden kan op gezag van anderen, en met begripsmatige instemming. Eerst in den loop van mijn leven ben ik in staat ze in concrete gevallen te verifiëren, mijn notionele instemmingen “have to be tested, realized” om daarna bewust, met overtuiging te worden aanvaard. Juist het onvoorwaardelijk karakter van de instemming staat mij toe het risico van een onderzoek op me te nemen, zonder in mijn instemming te wankelen. Instemming sluit overigens niet in, dat mijn gedachte onveranderlijk zou zijn, maar wel, dat ik op het oogenblik dat ik mijn instemming geef, geen verandering verwacht.<sup>311</sup> In elk geval, hetzij het onderzoek mijn instemming heeft gewijzigd, of bevestigd, mijn instemming is daarna sterker dan te voren: “it has the strength of explicitness and deliberation”, en is daardoor te onderscheiden van *prejudice*, een vooroordeel, dat niet op

<sup>308</sup> l.c., blz. 189.

<sup>309</sup> l.c., blz. 191. Zie Mix. Congr., blz. 215 v.v., 228. W.G. Ward, l.c., blz. 271, noot: “a very important distinction”.

<sup>310</sup> “Such a trail of their intellects is a law of their nature”, G.A., blz. 192.

<sup>311</sup> G.A., blz. 193.

onderzoek berust. Voortaan geef ik niet meer mijn instemming aan een propositie, maar aan de eisch welke die propositie aan mij stelt om mijn instemming, omdat ze waar is. “It is an assent to an assent, or what is commonly called a conviction”.<sup>312</sup> |

83

Na deze uiteenzetting geeft Newman enkele begripsbepalingen, waaraan hij in zijn werken ook getrouw blijft. Indien een propositie objectief waar is, en subjectief met *reflex assent* wordt aanvaard, noemt Newman deze *assent* een *perception*, de subjectieve overtuiging een *certitude*, de objectieve waarheid, de propositie een *certainty*, of een voorwerp van *knowledge*, en haar aanvaarden is *to know*.<sup>313</sup> Zekerheid definieert hij dan als “the perception of a truth with the perception that it is a truth”, zooals wordt uitgedrukt in de zin “I know that I know”.<sup>314</sup> Newman werkt hier de gedachten uit, welke we reeds bij hem gevonden hebben in zijn 16<sup>e</sup> jaar, toen hij de realiteit van zijn innerlijke bekeering in dezelfde woorden formuleerde, en zich concentreerde op de verhouding van zichzelf tot zijn Schepper, twee “absolute and self-evident beings”, waaraan voor hem geen twijfel meer mogelijk was.<sup>315</sup> Ook hier was een zekerheid, welke Newman niet, althans jaren lang niet, had kunnen bewijzen. De overtuiging dat de instemming, waarvan de zekerheid een vorm is, los staat van argumenten, dat argumenten, een kunstmatige schematisering, geen maatstaf zijn voor de daden en toestanden van den levenden geest, is een stuk van zijn eigen leven.<sup>316</sup> |

84

Zijn ervaring leert hem ook, dat objecties een overtuiging niet raken. Geen punt brengt voor hem zooveel moeilijkheden mee als het Godsbestaan,<sup>317</sup> toch is er geen waarheid die meer vast staat voor hem dan juist deze. In de *Apologia* kan hij getuigen “Ten thousand difficulties do not make one doubt; ... difficulty and doubt

<sup>312</sup> I.c., blz. 195.

<sup>313</sup> I.c., blz. 196. Zie Apo., blz. 216, 228.

<sup>314</sup> I.c., blz. 197.

<sup>315</sup> Cor., I, blz. 21, Apo., blz. 4. Zie boven blz. [5], [8], [10].

<sup>316</sup> In 1868 schrijft Newman aan Henry Wilberforce: “Paper logic, syllogisms, and states of mind are incommensurables”, Ward, *Life*, II, blz. 249.

<sup>317</sup> Apo., blz. 239; Mix. Congr., blz. 265 v.v.; Ward, *Life*, II, blz. 251.

are incommensurate”.<sup>318</sup> De diepste reden hiervan is wederom, dat twijfel een geestestoestand is, moeilijkheden zijn een kwestie van argumenteeren. Zekerheid is “intellectually intolerant of objections as objections”. Omdat ze gepaard gaat met inzicht in de objectieve waarheid van de zaak, brengt ze de overtuiging mee, dat de zaak zal blijven wat ze nu is, onomstotelijk waar, ook als ik eens mijn overtuiging zou loslaten. Het gevaar van moeilijkheden is dat ze de verbeelding imponeeren en door hun kwellend terugkeeren haar moreele gezindheid verzwakken, zoodat tenslotte de wil de overtuiging afwerpt.<sup>319</sup> Dit komt voort uit de mysterieuze samenstelling van den menschelijken geest, waar intellectueele en moreele elementen zijn verbonden en gezamenlijk onze instemming bepalen.<sup>320</sup> |

85

Dientengevolge brengt zekerheid ook een *feeling* mee. En dit gevoel van zekerheid is geheel *sui generis* en onderscheiden van het gevoel en het genot dat *inquiry*, *doubt* en *simple assent* hebben. Ook het geweten brengt zijn eigen gevoelens mee. Men onderscheidt aan deze *feelings* de toestanden van den geest, en zooals men uit het bijzondere gevoel van *self-approbation* het bestaan van het geweten kent, zoo kent men aan het gevoel, dat het reflexe bezit van de waarheid meebrengt de zekerheid als zelfstandige en normale toestand van den geest.<sup>321</sup>

*Simple* en *complex assent* staan nog in dit punt tegenover elkaar, dat *simple assent* meestal werkelijk is: het is de instemming, gegeven rechtstreeks aan een propositie die een feit weergeeft, *complex assent* is echter altijd begripsmatig: het is de instemming met een propositie die een algemeene term tot predikaat heeft, n.l. “het is waar dat”, of “het is noodzakelijk dat” enz.<sup>322</sup> Vandaar

<sup>318</sup> Apo., l.c.; Ward, *Life*, II, blz. 250; G.A., blz., 194, 199, 217 v.v. Zie ook U.S., blz. 88–89.

<sup>319</sup> “It is obvious what room there is for the interference of the will here”, Ward, *Life*, II, blz. 249. “The imagination, not the reason, is appealed to”, l.c., blz. 251. G.A., blz. 213, 217; Mix. Congr., blz. 226.

<sup>320</sup> “We must take the constitution of the human mind as we find it”, G.A., blz. 216.

<sup>321</sup> G.A., blz. 209.

<sup>322</sup> l.c., blz. 214.

dat *simple assent*, de instemming met een concreet feit, indirect mij tot handelen beweegt, zij beweegt tot groote daden. Zij steunt onmiddellijk op het concrete feit, dat in zijn volle werkelijkheid rechtstreeks gekend wordt — het is instinctieve kennis, niet steunend op argumenten, wáár door de levende logica van den geest, niet door de mechanische formules.<sup>323</sup> Het is de gewone vorm van instemming | in het dagelijksch leven. *Complex assent* is zeldzaam. Het redeneeren en het specifieke gevoel, dat een gevolg is van de rust in de waarheid, werken dikwijls de impulsiviteit tegen, die het concrete feit op mij kan uitoefenen — aldus verlies ik in warmte, wat ik win in diepte.<sup>324</sup> Dit, als ik *simple* en *complex assent* tegenover elkaar stel. Zekerheid echter in den vollen zin van het woord is een *reflex assent*, met behoud van het oorspronkelijke, instinctieve verstaan van de propositie. “In its complete exhibition keenness in believing is united with repose and persistence”.<sup>325</sup>

86

### 3. Zekerheid is onvergankelijk

Zekerheid bezit als iets eighens in tegenstelling met *simple assent*: *persistence*. Instemmingen kunnen veranderen, zekerheid niet. Daarom vraagt een godsdienstige waarheid meer dan een instemming, het vraagt zekerheid, of minstens een instemming, die in zekerheid veranderd kan worden.<sup>326</sup>

De onvergankelijkheid van de zekerheid is een der meest belangrijke stellingen uit de denkleer van Newman. Zijn argument is het volgende: Het bijzondere van de zekerheid is, dat ze tot object heeft de waarheid, en wel onder dit speciale opzicht: waarheid als zoodanig. Waarheid is on|veranderlijk. De menschelijke geest is gemaakt voor de waarheid en rust zoo in de waarheid, als zij niet

87

323 “growing out of instincts rather than arguments, stayed upon a vivid apprehension, and animated by a transcendent logic”, G.A., blz. 216. Over de wijze, waarop wij tot *assent* komen meer, wanneer wij *inference* behandelen.

324 G.A., blz. 215.

325 l.c., blz. 216.

326 l.c., blz. 220.

kan rusten in de dwaling. Bezit zij dus eens een waarheid, dan zal niets haar dit bezit meer kunnen ontnemen. Maar het bezit van de waarheid is zekerheid. Vandaar: “once certitude, always certitude”. Uit het wezen van de zekerheid vloeit haar onvergankelijkheid voort, minstens inzooverre, dat een herhaaldelijk falen van de zekerheid zou bewijzen, dat ze voor ons verstand onbereikbaar is.<sup>327</sup>

Newman zelf voert tegen deze thesis een reeks moeilijkheden aan, welke hij uitvoerig beantwoordt. De thesis van de zekerheid is een kwestie, waar voor Newman leven en wijsbegeerte niet te scheiden zijn. Geheel zijn leven heeft hij gestreden om zich de godsdienstige Zekerheid te verwerven; in zijn *Apologia* en in zijn brieven, waar wij de ontwikkeling van zijn overtuiging op den voet kunnen volgen, vinden wij telkens moeilijkheden over dit punt: wie zal mij zeggen, dat ik hieromtrent zekerheid bezit, dat ik niet opnieuw zal veranderen als ik katholiek ben?<sup>328</sup> Heb ik niet langen tijd gemeend zekerheid te bezitten in de Anglikaanse Kerk?<sup>329</sup>

88 In de *Grammar of Assent* somt hij zijn bezwaren opnieuw op. Een overtuiging kan ik behouden en verliezen, ongeacht of ze waar is, of onwaar. Het schijnt, dat ook | een overtuiging, die niet op waarheid berust, mij een gevoel van bevrediging kan geven, dat ik alleen van een ware overtuiging zou mogen verwachten. Indien ik mij eens vergis, kan ik me altijd vergissen, het schijnt dus noodig onfeilbaar te zijn, om zekerheid te kunnen verwerven.<sup>330</sup>

Onder verschillende hoofden beantwoordt Newman deze moeilijkheden. Vooreerst onderscheidt hij zekerheid van onfeilbaarheid. Zekerheid is gericht op deze of gene particuliere propositie; het is geen vermogen of gave, maar een dispositie van den geest ten opzichte van een bepaald geval dat voor mij ligt. Onfeilbaarheid daarentegen is een vermogen of gave en heeft betrekking, niet op een bepaalde, particuliere waarheid, maar op alle mogelijke

<sup>327</sup> G.A., blz. 221.

<sup>328</sup> Apo., blz. 228, 231.

<sup>329</sup> Cor., 1, blz. 109, waar Newman zelf verwijst naar de *Grammar of Assent*.

<sup>330</sup> G.A., blz. 222–223.

proposities in een bepaalde materie. Ze staan dus in vele opzichten tegenover elkaar.<sup>331</sup>

Wanneer ik me vroeger zeker achtte van iets, dat later bleek onwaar te zijn, volgt nog niet, dat al mijn zekerheden twijfelachtig zijn. Zekerheid is overwogen instemming, gegeven na redeneering. Blijkt mijn zekerheid ongegrond, dan is er een fout in de redeneering. Maar het blijft een wet voor mijn verstand “to seal up the conclusions to which ratiocination has brought me, by that formal assent which I have called a certitude”.<sup>332</sup> Dit is het process waarlangs onze kennis zich ontwikkelt. |

89

Niet alleen onze kennis, ook onze faculteiten zelf ontwikkelen zich. Dit verklaart eveneens, waarom ik zoo dikwijls meende zekerheid te bezitten. Zekerheid en geweten komen hierin overeen, dat zij gecultiveerd moeten worden. Zooals uit een valsch geweten niet volgt, dat het geweten in het geheel geen wettig gezag heeft, zoo geldt ook van de zekerheid — zij blijft een normale toestand van ons verstand.<sup>333</sup>

Uit het voorafgaande blijkt reeds, dat echte zekerheid zelden aanwezig is. Zij volgt eerst na een geldig bewijs, anders hebben we slechts schijn-zekerheid. Bovendien is het terrein der zekerheid beperkt. Er is zekerheid in onze zintuigelijke kennis, en vervolgens omtrent de grondbeginselen van de wetenschappen en de beginselen waarop het leven berust, voor het overige is alles “a vast subject-matter of opinion, credence, and belief”.<sup>334</sup> In deze zin neemt Newman het adagium van Butler over “probability is the guide of life”.<sup>335</sup> Dit moet echter goed verstaan worden. Zonder de absolute zekerheid der eerste beginselen, kan er ook in verdere conclusies geen waarschijnlijkheid zijn. Bijzonder geldt dit van den godsdienst. De meening dat men in den godsdienst geen volkomen zekerheid bezit, en alle godsdiensten even waar zijn, is onhoudbaar. De beginselen van den godsdienst zijn voor iederen mensch

331 l.c., blz. 224.

332 l.c., blz. 229.

333 G.A., blz. 232-234.

334 l.c., blz. 236.

335 l.c., blz. 237. Zie boven blz. [17].

zeker. Hiertoe kan men, wijsgeerig gezien | het verschil herleiden van menschen die slechts in naam christen zijn, en anderen die hun godsdienst beleven. De eersten stellen zich met waarschijnlijkheden, die een oppervlakkige daad voldoende motiveeren, tevreden, de laatsten vragen vóór alles zekerheid omtrent datgene, waarop zij geheel hun leven gesteld hebben. Zij bezitten “a real hold and intuition of the objects of Revelation”, d.i. een werkelijke instemming bevestigd in zekerheid.<sup>336</sup>

Tegen de bovenvermelde meening, dat de grondbeginselen der wetenschap zeker zijn, schijnt te pleiten, dat er een tijd was, waarin de beginselen der moderne wetenschap onbekend waren en als onmogelijk werden beschouwd. Voor de godsdiensten is de toestand nu, zooals ze vijf eeuwen geleden in de natuurwetenschappen was. Er zijn een menigte religieuze hypothesen en systemen. Ieder systeem heeft zijn overtuigde aanhangers, terwijl daarenboven menschen de eene overtuiging verlaten en een andere aanvaarden die er lijnrecht tegenover staat.<sup>337</sup>

Op het eerste gedeelte van deze moeilijkheid antwoordt Newman, dat een waarheid zeker kan zijn, zonder dat ze algemeen wordt aanvaard. Uit het feit, dat een zekerheid onvergankelijk is, blijkt niet, dat we er geen nieuwe zekerheden bij kunnen winnen.<sup>338</sup>

91 Wat het tweede gedeelte “the main point of the objection” betreft, het overgaan van | den eenen godsdienst naar den anderen, welke in vele opzichten contradictorisch tegenover elkaar staan, hierop antwoordt Newman, dat zekerheid en instemming, zooals reeds gezegd altijd gericht zijn op een propositie. Een godsdienst bestaat uit een geheel complex van proposities. Nu kan men wel instemmen met een geheel complex, maar dan loopt men het gevaar, alle instemmingen, die in deze complexe act besloten liggen, op een lijn te stellen, “but given assents may be strong or weak, deliberate or impulsive, lasting or ephemeral”. De belijdenis van een godsdienst is “a collection of all these various kinds of assents”. Hoevele zijn

<sup>336</sup> G.A., blz. 238.

<sup>337</sup> l.c., blz. 240–241.

<sup>338</sup> l.c., blz. 242.

daaronder, welke zekerheid genoemd kunnen worden?<sup>339</sup> In een uitvoerige analyse tracht Newman aan te toonen, dat van drie Protestanten, waarvan een Katholiek wordt, de tweede een unitariër, de derde een atheïst, niemand een werkelijke verworven zekerheid verloor. “Each of the three men started with just one certitude, as he would have himself professed, had he examined himself narrowly; and he carried it out and carried it with him into a new system of belief”.<sup>340</sup> “And thus it is conceivable that a man might travel in his religious profession all the way from heathenism to Catholicity, through Mahometanism, Judaism, Unitarianism, Protestantism, and Anglicanism, without any one certitude lost, but with a continual accumulation of truths, which claimed from him | and elicited in his intellect fresh and fresh certitudes”.<sup>341</sup> Uit de psychologische ontledingen welke Newman hierbij geeft, blijkt, hoe scherp hij de fijnste nuanceringen en ontwikkelingen van het menselijk gedachten-leven doorzag. En hij eindigt zijn beschouwing nog met de woorden: alle wetten zijn algemeen, en personen, als zoodanig, vallen niet onder wetten.<sup>342</sup> Newman beschouwt altijd de persoonlijkheid, omdat de werkelijkheid voor hem concreet, individueel is. Zekerheid is een toestand van den geest, de geest is een persoonlijkheid.

92

In een laatste bemerking vraagt hij, of er een innerlijk, onmiddellijk criterium bestaat, waardoor ik echte zekerheid van valsche zekerheid kan onderscheiden. Dit bestaat niet. Ik breng mezelf nooit verder dan de reflectie “I know that I know”. Onvergankelijkheid is een *conditio sine qua non*, een negatief criterium, maar ook vooroordeelen kunnen onvergankelijk zijn. Zekerheid is van vooroordeel onderscheiden, doordat een vooroordeel gegeven wordt “previous to rational grounds”.<sup>343</sup>

339 G.A., blz. 242 v.v. Vgl. Cor., I, blz. 109 waar Newman deze beschouwing op zijn eigen leven toepast.

340 G.A., blz. 247.

341 G.A., blz. 251.

342 I.c., blz. 255.

343 I.c., blz. 255-258.



93 Zoo komt Newman toch tot het eenig criterium aller zekerheid: de objectieve evidentie der dingen. Hoe worden de dingen mij evident? In het voorafgaande heeft Newman slechts terloops daarover gesproken, en ik citeerde de teksten welke zijn gedachte verraden. Hij sprak van “instincts rather than arguments”, van “a real hold and intuition of objects”, daarnaast ook van *ratiocination*, van *proof* en *rational grounds*. In het volgende, waar *ex professo* over *inference* gehandeld wordt, zal blijken, hoe wij deze uitdrukkingen moeten verstaan. Mij schijnt het toe, dat bij Newman de existentie-ele instelling aanwezig is, welke onmiddellijk het contact zoekt van den geest met de existerende werkelijkheid, met het concrete. Hoe Newman zich dit denkt, is gebleken bij de bespreking van *real* en *notional apprehension*.<sup>344</sup> Ook het argument van Newman voor de onvergankelijkheid van de zekerheid, uit de rust van het verstand in de waarheid, is in dezen geest te verstaan. Bij een onmiddellijk contact van het verstand met de concrete waarheid,<sup>345</sup> vraagt men zich inderdaad af: “When then it once becomes possessed of a truth, what is to dispossess it?”<sup>346</sup> In een anderen zin verstaan is het argument toch al te simplistisch.

## B. Inference

94 Nadat we achtereenvolgens gezien hebben Newman's leer over *apprehension* en *assent*, blijft als het belangrijkste gedeelte van zijn denkleer te behandelen over zijn leer | over *inference*. *Apprehension* is het begin van alle menselijke kennis, *assent* is het zekere bezit der waarheid, de voltooiing van onze kennis, het probleem is: hoe komen wij tot deze zekere kennis. De oplossing welke Newman aan dit probleem, het centrale probleem van elke denkleer, geeft

<sup>344</sup> Zie boven blz. [64 v.v.].

<sup>345</sup> “Concrete waarheid”. Vgl. hetgeen van de Pol hierover schrijft: “Uit den geheelen ‘habitus’ van Newman, uit heel het verband van zijn woorden en denken, moet men afleiden, dat hij onder ‘truth’ en ‘idea’ meer een werkelijkheid dan een abstracte waarheid verstaat”, van de Pol, *De Kerk in het leven en denken van Newman*, 1936, blz. 73 n. 3. Vgl. Idea, blz. 45. “Truth means facts and their relations”.

<sup>346</sup> G.A., blz. 221.

is zijn leer over *Inference*. Hieraan voegt hij toe zijn conceptie van het vermogen, waardoor wij de werkelijkheid kennen, de *illative sense*.

Behoudens enkele uitzonderlijke gevallen, is *inference* het gewone middel, waardoor we tot instemming komen. *Inference* en *assent* zijn echter reëel van elkaar onderscheiden. *Inference* is het voorwaardelijk, *assent* het onvoorwaardelijk aanvaarden van een propositie.<sup>347</sup> Newman voegt er aan toe: object van *assent* is de waarheid — zoals we boven reeds gezien hebben —, object van *inference* is — logisch gezien — het waarschijnlijke,<sup>348</sup> hetgeen verder nog zal worden aangetoond. We zien dus, dat er altijd een overgang te maken blijft van voorwaardelijkheid tot onvoorwaardelijk aanvaarden, van waarschijnlijkheid tot zekere waarheid en het *inference*-probleem is: hoe komt deze overgang in ons tot stand. Er moet in ons een vermogen zijn, het verstand dat in en boven deze voorwaardelijke redeneeringen de waarheid ziet, en ons tenslotte in het bezit daarvan stelt. |

95

Om het gegeven probleem op te lossen gaat Newman de ontwikkeling van het denken na, zoals de natuur dit manifesteert en geeft daarna de logische verklaring en verantwoording van het denkproces. Op deze wijze onderscheidt hij *formal*, *informal* en *natural inference*. *Natural inference* is niets anders dan de natuurlijke werking van ons verstand, *informal inference* is het logisch, of beter het supra-logisch karakter dezer werkingen, *formal inference* is de kunstmatig vastgelegde, de systematische en gedeformeerde vorm dezer werkingen.

<sup>347</sup> G.A., blz. 259, vgl. l.c., blz. 157.

<sup>348</sup> l.c., blz. 259.

1. Natural inference<sup>349</sup>

96

Beschouwen we de natuurlijke werkingen van ons verstand, dan zien we, dat de gewone wijze waarop onze kennis tot stand komt middellijk is, door middel van het een kennen we het ander. Dit redeneeren (*reason*) is echter een enkelvoudige daad,<sup>350</sup> d.w.z. we kennen *antecedens* en daarin *consequens*, zonder nawijsbare media,<sup>351</sup> of beter, zonder expliciet het medium, dat *consequens* met *antecedens* verbindt, te kennen.<sup>352</sup> Instinctief kennen we de conclusie uit | de premissen. Instinctmatig kennen is het particuliere kennen zonder nawijsbare media. Het kan zintuigelijke en verstandelijk zijn.<sup>353</sup> Zooals we vroeger zagen kennen de zintuigen en het geheugen in *images*. Bij het zien van een gebeurtenis roept het beeld daarvan in mijn geheugen het beeld op van een verleden feit.<sup>354</sup> Hoe dit geschiedt weet ik niet, maar ik heb dan indirecte, d.i. middellijke, instinctieve kennis. Zoo bij het verstand, de kennis van een object doet mij een ander object kennen, ik ken het tweede, zonder te weten hoe dit uit het eerste volgt, ik ken het in zichzelf, als particulier object, door instinctieve kennis. Alle kennis van het verstand is eigenlijk indirect — inzoover het altijd komt door middel van mijn zintuigen, en, wanneer het werkelijke kennis is, d.i. van het concreet-individuele, is het instinctieve kennis: “I perceive by instinct (as I call it) without *argumentative* media, *through* my senses, but not logically *by* my senses”.<sup>355</sup>

349 Newman behandelt eerst *formal*, dan *informal*, het laatst *natural inference*. Hij verkrijgt daardoor een goede overgang tot zijn bespreking van de *illative sense*. Evenals Juergens acht ik het beter eerst *natural inference* in zijn geheel te behandelen, dan *formal*, daarna *informal inference*. Overigens geeft ook Newman, voor hij *formal inference* uiteenzet, in enkele trekken zijn idee over *natural inference*. Vgl. Juergens, l.c., blz. 67.

350 G.A., blz. 259, 330.

351 Ward, *Life*, II, blz. 258 brief aan Dr. Meynell.

352 G.A., blz. 259–260.

353 Ward, *Life*, II, brief aan Dr. Meynell.

354 Zie boven blz. [68].

355 Ward, *Life*, II, blz. 259, vgl. l.c., blz. 507, n. 2.

Deze wijze van kennen, welke grondlegend is voor geheel Newman's opvatting van het menselijk kennen, is "a state of nature",<sup>356</sup> en dus van alle mensen. Hieruit blijkt reeds, dat Newman bij zijn oplossing van het zekerheidsvraagstuk, en later ook bij de vraag: hoe is onze geloofsassensus gerechtvaardigd, niet alleen gedacht heeft aan | een *rudis*, met uitsluiting van ontwikkelde, hij observeert "the average man", en daaronder valt iedereen. Ook de geleerde heeft zijn natuur te volgen. Newman bevestigt dan ook uitdrukkelijk: "it is found in the uneducated, — nay, in all men".<sup>357</sup> Er is voor Newman geen reden om aan te nemen, dat dit intellectuele instinct niet waar en juist zou zijn, evenals het instinct van de zintuigen, ofschoon het eerste niet onmiddellijk is, en zich over meer objecten uitstrekt.<sup>358</sup> Of het betrouwbaar is, is evenmin een kwestie van onderzoek of debat als de betrouwbaarheid van mijn zintuigen, ik kan het alleen gebruiken.<sup>359</sup>

97

De mogelijkheid van deze indirecte kennis steunt op het feit, dat de wereld één geheel is. Een deel kennen, is noodzakelijk meer dan een deel kennen: *ex pede Herculem*.<sup>360</sup> Redeneeren in zijn natuurlijke vorm, is niet van propositie tot propositie, maar "from things to things, from concrete to concrete, from wholes to wholes".<sup>361</sup> Het is een divinatie van den geest, die in de eene werkelijkheid de andere kent. Wij hebben contact met de dingen zelf, "directly, and as they stand, one by one, in the concrete, with an intrinsic and | personal power".<sup>362</sup> Wij bezitten een persoonlijke macht over de werkelijkheid, om deze, zooals ze in zichzelf is, te kennen. Op deze wijze, gaande van werkelijkheid tot werkelijkheid, verwerven wij ons werkelijke kennis (*real knowledge*). Dit natuurlijk denken openbaart

98

<sup>356</sup> G.A., blz. 260.

<sup>357</sup> G.A., l.c. Zie ook U.S., blz. 257: "such mainly is the way in which all men, gifted or not gifted, commonly reason, not by rule, but by an inward faculty".

<sup>358</sup> G.A., blz. 260. Vgl. U.S., blz. 206.

<sup>359</sup> Zie Newman's verdediging van de *illative sense*: "my only business is to ascertain what I am, in order to put it to use", G.A., blz. 347.

<sup>360</sup> G.A., blz. 260.

<sup>361</sup> l.c., blz. 330.

<sup>362</sup> G.A., blz. 331.

zich het sterkst in mensen, die de logische formules, waardoor het denkproces kunstmatig wordt vastgelegd, niet kennen, en in mensen, die boven deze formules staan, d.i. in “uneducated men” en in “men of genius”. Newman geeft voorbeelden van een boer, die het weer beoordeelt, Newton kende op deze wijze in de dingen de mathematische en fysieke wetten, Napoleon kende zoo de kracht en de positie van een vijandig leger.<sup>363</sup>

99 Newman’s opvatting over het instinctieve kennen van de concrete werkelijkheid als grondslag voor alle menselijke kennis bracht hem onmiddellijk in conflict met het scholastieke denken. Voor de uitgave van de *Grammar of Assent* zond hij de proeven aan Dr. Meynell, professor der filosofie aan het Seminarie te Oscott. Newman was bereid op diens aanwijzingen uitdrukkingen te veranderen en meer in overeenstemming te brengen met de traditioneele spreekwijze. Bleek echter wezenlijk meningsverschil, dan vond hij beter zijn inzicht te handhaven of de uitgave stop te zetten.<sup>364</sup> Uit de correspondentie blijkt, dat juist het punt der instinctieve | kennis het grootste verschilpunt vormde. In zijn brieven expliciteert Newman zijn meening, maar weigert deze opvatting, en de uitdrukking ‘instinct’ terug te nemen.<sup>365</sup> In de *Grammar* zelf vinden we een naklank van dit debat, als Newman schrijft: “It is difficult to avoid calling such clear presentiments by the name of instinct”,<sup>366</sup> en hij blijft hieronder verstaan de persoonlijke wijze, waarop iedere mensch de werkelijkheid kent.<sup>367</sup>

<sup>363</sup> l.c., blz. 332-334.

<sup>364</sup> Zie Ward, *Life*, II, blz. 255-256.

<sup>365</sup> Ward, *Life*, II, blz. 255. In een brief van 17 aug. 1869: “Is there any word I could use instead of instinct to denote the realization of particulars?”, l.c., blz. 258. Een brief van 18 aug. 1869: “On second thoughts I don’t see how I can change the word ‘instinct’.—I have not indeed anywhere used it, for the *perception of God* from our experiences, but in later chapters I speak of Catholic instincts,—Mother Margaret’s instincts, the instinct of calculating boys, in all cases using the ‘instinct’ to mean a spontaneous impulse, physical or intelligent, in the individual, leading to a result without assignable or recognisable intellectual media”, l.c.

<sup>366</sup> G.A., blz. 334.

<sup>367</sup> G.A., blz. 334: “not a natural sense, one and the same in all, and incapable of cultivation, but a perception of facts without assignable media of perceiving”.

Wij kennen krachtens deze werking van ons verstand de dingen in overeenstemming met onze intellectuele en morele persoonlijkheid. En zooals we zelf dikwijls de beginselen, die onze persoonlijkheid constitueeren, niet kennen, zoo zijn we ons nauwelijks bewust van de diepste intellectuele gronden, “which are so intimately ours, and which spring up from the very constitution of our minds”, waarom we tenslotte een waarheid aanvaarden.<sup>368</sup> De zin, welken wij aan bepaalde gegevens toekennen, kan dan ook geheel verschillen, van dien, welken een ander er aan geeft.<sup>369</sup> Hiermede wil Newman niet zeggen, | dat de waarheid pluriform is; zoowel objectief, als in het kennend verstand, is er slechts één waarheid, maar de wijze waarop ieder individu de waarheid kent is verschillend naargelang zijn persoonlijkheid. Newman zal een logische verantwoording van deze persoonlijke en concrete kennis geven in zijn leer over de informal inference.

100

Het vermogen waardoor wij de waarheid kennen is niet alleen persoonlijk, het is in iedereen ook beperkt tot een bepaald terrein.<sup>370</sup> Dit is echter niet krachtens den aard van het vermogen zelf, maar volgt uit de omstandigheid, dat iedere mensch beperkt is. Niemand kan de geheele schepping omvatten, werkelijke kennis moet echter tot stand komen door persoonlijke ervaring en contact met de werkelijkheid. Newton en Napoleon hadden beiden “a genius for ratiocination”, toch had Napoleon de zwaartewetten niet kunnen ontdekken, en Newton had geen honderdduizend man bij Austerlitz kunnen concentreren.<sup>371</sup> “Cuique in sua arte credendum est”.

## 2. Formal Inference

Is er een logische rechtvaardiging mogelijk van het menselijk denken, kan men normen aangeven, waaraan men | de juistheid van onze redeneeringen kan toetsen? Newman heeft hierop het

101

<sup>368</sup> l.c., blz. 336.

<sup>369</sup> l.c., blz. 338. Vgl. l.c., blz. 293, “what to one intellect is a proof is not so to another”, en l.c., blz. 262.

<sup>370</sup> l.c., blz. 338.

<sup>371</sup> l.c., blz. 339.

antwoord gegeven, allereerst in zijn critiek op het abstracte denken, bijzonder op het syllogisme, en vervolgens door zijn logica van het concrete denken. De methode van het syllogisme noemt hij *formal inference*, zijn eigen methode *informal inference*.

Het persoonlijke karakter van het verstand is oorzaak van alle verschil van opvatting en inzicht onder de mensen. Men heeft er daarom naar gestreefd deze persoonlijke werkingen te systematiseren, normen vast te stellen, die zullen dienen als “a common measure between mind and mind”,<sup>372</sup> om het denken los te maken van de grillige autoriteit van het individu.<sup>373</sup>

Wanneer de wereld één geheel is, gebouwd volgens bepaalde beginselen en wetten, dan moeten we met de kennis van deze wetten een systeem kunnen opzetten dat de wereld verklaart. En terwijl het verstand op de gewone wijze slechts feit voor feit en ding voor ding, “one by one” zou kennen, door rechtstreeksch contact met de werkelijkheid, kan het door de kennis van dit abstracte systeem, zonder contact met de werkelijkheid, de geheele werkelijkheid ineens leren kennen. Het kent niet meer de werkelijkheid, maar *notions*, begrippen, die een teken zijn van de werkelijkheid. Het “individual genius” wordt zoo uitgeschakeld en vervangen door een “scientific method”.<sup>374</sup> Deze methode verruimt niet alleen onze kennis,<sup>375</sup> ze maakt echte kennis eerst mogelijk. Zooals we het geheugen steunen door te schrijven,<sup>376</sup> zoo beschrijven we volgens vaste regels de werkingen van het verstand, om zijn juistheid te controleren. Iedere werkelijkheid wordt vervangen door een woord, en iedere activiteit van het verstand moet worden onderdrukt, wanneer ze niet equivalent in woorden kan worden weerge-

372 G.A., blz. 262, 345, 413. U.S., blz. 271.

373 I.c., blz. 262: “the capricious *ipse dixit* of authority”, blz. 263: “the authority of nature”, blz. 270.

374 G.A., blz. 261.

375 Vgl. hetgeen Newman zegt over *apprehension*: “to apprehend notionally is to have breath of mind, but to be shallow”, G.A., blz. 34. Zie boven blz. [71].

376 G.A., blz. 261, 337: “Writing ... is a *memoria technica*, or a logic of memory”.

geven: “as its ticket for sharing in the common search after truth”.<sup>377</sup> De natuurlijke redeneering, zooals we die boven hebben beschreven wordt op deze wijze vervangen door een kunstmatig systeem van begrippen, die als symbolen van de werkelijkheid fungeeren. De levende werkingen van het verstand worden vervangen door een papieren formule. Newman noemt deze logica: “Verbal reasoning”, “paper logic”. Uit zijn leer over de vorming van het abstracte begrip is bovendien gebleken, dat ieder algemeen begrip een vervorming is van de werkelijkheid. “Ratiocination, thus restricted and put into grooves, is what I have called Inference, and the science, which is its regulating principle, is Logic”.<sup>378</sup>

De eerste fase, waardoor deze methode de levende werking van het verstand vastlegt, is: “to throw the | question... into the form of a proposition”, de tweede fase is: “to throw the proof itself into propositions”.<sup>379</sup> Op deze wijze komen we tot een proces, tegenovergesteld aan het instinctieve denken van concreet tot concreet, n.l. een voortgaan van propositie tot propositie. De volmaakte vorm hiervan is het Aristotelisch syllogisme.<sup>380</sup>

In Newman's opvatting van het woord als teeken, symbool voor de werkelijkheid, vervult het woord deze functie des te perfecter, naarmate zijn beteekenis zich meer beperkt tot de weergave van één werkelijkheid, en het minder *Anklang* heeft met andere werkelijkheden. Deze methode is eerst volmaakt, wanneer ze met louter symbolen werkt, zooals de wiskunde waar men getallen, letterteekens gebruikt of meetkundige grootheden, punten, lijnen, oppervlakken, die nauwkeurig door ons gedefinieerd zijn, louter “creations of our mind”. 1 is altijd 1 en juist 1 en kent geen tendenz om iets anders te zijn dan 1. Zoo is a altijd a en nooit x of y. De volmaakte vorm van het Aristotelisch syllogisme is eerst daar, waar men het woord kan vervangen door de symbolen A, B, C.

103

<sup>377</sup> l.c., blz. 263.

<sup>378</sup> l.c.

<sup>379</sup> G.A., blz. 263.

<sup>380</sup> l.c. en U.S., blz. 258: “the well-known science for which we are indebted to Aristotle”.



104 Blijft de redeneering symbolisch, dan heeft ze een mathematische zuiverheid “and draws its conclusions by a rule as unerring as it is blind”.<sup>381</sup> Newman ziet het syllogisme louter mechanisch formalistisch. Het komt er op aan | de termen van alle werkelijke inhoud te ontdoen,<sup>382</sup> ze tot symbolen te herleiden, zoodat ze zich gemakkelijk en feilloos laten hanteeren<sup>383</sup> in een logische berekening.<sup>384</sup> De perfectie van de logica zoekt Newman in de richting van de moderne logica. Men kan een logische argumentatie op deze wijze “incontrovertible ... unanswerable”<sup>385</sup> maken, maar deze logica staat los van de werkelijkheid. Voor Newman is het concrete de eenige werkelijkheid, kennis is het onmiddellijk grijpen van de concrete werkelijkheid. Deze opvatting gaat veel meer in de richting van de moderne levens- en existentiële begeerte. Vandaar dat Newman een logisch systeem, dat de concrete werkelijkheid loslaat, verwerpt.<sup>386</sup> Het geeft geen verklaring van onze kennis, die op het concrete gericht is, en kan niet leiden tot kennis van de werkelijkheid. “Abstract can only conduct to abstract; but we have need to attain by our reasonings to what is concrete”.<sup>387</sup> De bedoeling van het syllogisme is, te geven | “a test and a common measure of reasoning”. Het kan daarin slagen, voorzoover de oneindige nuanceeringen en subtiliteiten der werkelijkheid zich in woorden laten uitdrukken. Want om deze nuanceeringen gaat het, zij concretiseren een ding, onderscheiden het van andere dingen, maken het tot wat het is. Zonder deze *incommunicabilia* ken ik niets. Het syllogisme faalt omdat het veronderstelt, dat men inderdaad alles

105

<sup>381</sup> G.A., blz. 265–266.

<sup>382</sup> G.A., blz. 267: “to have starved each term down till it has become the ghost of itself, and everywhere one and the same ghost”. Vgl. l.c., blz. 31.

<sup>383</sup> l.c.: “a notion neatly turned out of the laboratory of the mind, and sufficiently tame and subdued, because existing only in a definition”.

<sup>384</sup> l.c., blz. 266: “*calculi* of notions”. Blz. 282: “calculus of logic”.

<sup>385</sup> l.c., blz. 268.

<sup>386</sup> l.c., blz. 267: “The concrete matter of propositions is a constant source of trouble to syllogistic reasoning”.

<sup>387</sup> l.c., blz. 268.

wat gedacht kan worden, adequaat in woorden kan weergeven.<sup>388</sup> Beginsel van het syllogisme is: “let all thought be arrested and embodied in words. Let language have a monopoly of thought”.<sup>389</sup>

De kloof tusschen het abstracte begrip en de concrete werkelijkheid is voor Newman niet te overbruggen, zij maakt, dat logische bewijzen ten hoogste waarschijnlijkheid geven omtrent de werkelijkheid. Na een uitvoerige beschouwing concludeert Newman: de keten van conclusies welke de logica kan voortbrengen, hangt beide zijden los, vooreerst kan zij haar uitgangspunt niet bewijzen, vervolgens raken haar conclusies de werkelijkheid nooit, zij blijven altijd in het abstracte.<sup>390</sup>

Bij de behandeling van deze punten kan ik kort zijn, daar het eerste duidelijk is uit hetgeen vroeger gezegd | is over Newman's *first-principle*-leer, het tweede volgt uit het wezen van de begripsmatige kennis, daar het abstracte een vervorming is van het concrete.

De logica kan haar uitgangspunten niet bewijzen, maar moet dit aannemen. We kunnen een reeks van syllogismen opbouwen, maar komen tenslotte tot de verborgen bronnen van al onze kennis, waarvoor geen gemeenschappelijke maatstaf bestaat, omdat deze eigen zijn aan onze individueele persoonlijkheid.<sup>391</sup> In een voorbeeld toont Newman aan, tot welke verschillende opvattingen men komt over de tekstcritische verbetering van een vers van Shakespeare, en besluit: “how little depends on inferential proofs, and how much upon those preexisting beliefs and views... which are hidden deep in our nature, or, it may be, in our personal peculiarities”.<sup>392</sup>

<sup>388</sup> G.A., blz. 264.

<sup>389</sup> l.c., blz. 263. Dezelfde gedachte vinden we reeds in U.S., blz. 84-85, 217, 229-230, 271.

<sup>390</sup> l.c., blz. 284, 268.

<sup>391</sup> G.A., blz. 269, 270. Vgl. U.S., blz. 87: “he is, from the nature of the case, thrown upon his personal resources”.

<sup>392</sup> G.A., blz. 277.

Wat de werkelijkheidswaarde der conclusies betreft, vraagt Newman zich af, hoe een systeem, dat met begrippen werkt, in staat is, ons iets over de dingen te leren.<sup>393</sup> Het wezen der werkelijkheid is de incommunicabele natuur. Het universele begrip is niets anders dan de naam voor een bepaald gemeenschappelijk aspect, dat wij in de dingen waarnemen. Dit steunt op een gelijkenis — identiteit tusschen de dingen bestaat onder geen enkel opzicht. Het | zoogenaamd universele leidt dus nooit tot een noodzakelijke conclusie,<sup>394</sup> maar ten hoogste tot eenige waarschijnlijkheid, inzoover uit een gelijkenis iets af te leiden is. In de logica is redelijkheid het onderscheidend kenmerk van den mensch tegenover het dier, in werkelijkheid is de mensch in alles, ook daarin waar de grootste gelijkenis is, wezenlijk van het dier onderscheiden. Men kan de werkelijkheid niet uiteensplitsen in algemeene begrippen.<sup>395</sup> Ieder individu is incommunicabel, en voor onze kennis in zekeren zin ook *incomprehensibilis*, want in ieder ding concentreert zich alles, en om zijn individualiteit te kennen zou men alle verhoudingen in het heelal moeten kennen.<sup>396</sup> Alleen God heeft een volmaakte kennis van alle zijn. Het universele begrip registreert enkele aspecten, maar “it does not give us to know even one individual being”.<sup>397</sup>

Newman's conclusie over de logica wijst haar af als middel om de waarheid te kennen: “Inference, considered in the sense of verbal argumentation ... is neither the test of truth, nor the adequate basis of assent”.<sup>398</sup> |

393 l.c., blz. 278.

394 G.A., blz. 279: “what is called a universal is only a general; ... what is only general does not lead to a necessary conclusion”. “Latet dolus in generalibus; they are arbitrary and fallacious, if we take them for more than broad views and aspects of things”.

395 “Nor does any real thing admit, ... of being dissected into all the possible general notions which it admits”, G.A., blz. 282.

396 l.c., blz. 283. “we cannot give the full catalogue of its belongings”.

397 l.c.

398 l.c., blz. 287.

Hieruit blijkt eveneens, dat Newman, wanneer hij vroeger gezegd heeft, dat de zekerheid steunt op *ratiocination*, op *rational grounds*, hiermee niet kan hebben bedoeld dat zekerheid moet steunen op logische argumenten.<sup>399</sup>

### 3. Informal inference

Wanneer de werkelijkheid zich in woorden niet laat uitdrukken, zich in begrippen niet laat fixeeren, maar alleen instinctief, concreet gekend wordt, kunnen we dan de logica van onze kennis vaststellen, zijn er normen aan te wijzen, volgens welke mijn verstand werkt om tot zekerheid te geraken?

De methode welke Newman geeft, is concreet, werkelijk, persoonlijk. Concreet, doordat ze uitgaat van de onmiddellijke kennis van het individueele, werkelijk, omdat ze in haar conclusies leidt tot kennis van de werkelijkheid, persoonlijk, omdat het de persoonlijke werkzaamheid van het verstand is, van binnen-uit, met persoonlijke intellectueele en moreele beginselen werkend, die deze kennis voltrekt.

Volgens deze methode besluiten we tot een waarheid, uit de opeenstapeling van meerdere concrete gegevens, elk | onafhankelijk van elkaar, die allen convergeerend in eenzelfde richting wijzen.<sup>400</sup> Terwijl elk voor zich slechts met waarschijnlijkheid een conclusie aanduidt, verwerft het verstand in de bewijsvoering als geheel genomen een absolute en volkomen zekerheid.<sup>401</sup> Het is een bewijs, dat uit vele onderdeelen, geledingen bestaat, welke echter als afzonderlijke deelen ieder voor zich noch iets bewijzen, noch als

109

399 Zie boven blz. [93]. In een nota spreekt Newman over het adagium “*Cogito ergo sum*”, dat voor hem geen argument is, maar “the expression of a ratiocinative instinct”. Eveneens de stellingen der *Mathematica*, de eerste stellingen van Euclides, zijn geen argumenten, maar feiten, onmiddellijk gezien in het diagram, en daarna “a *fact*, stated in the form of an argument”. (G.A., blz. 287).

400 “The cumulation of probabilities, independent of each other, arising out of the nature and circumstances of the particular case which is under review”, G.A., blz. 288, 292, 321, 411.

401 “the most precise, absolute, masterful certitude”, l.c., blz. 301.

zoodanig gekend worden.<sup>402</sup> Alle deelen zijn met elkaar verbonden, bevestigen elkaar, worden door het verstand als één geheel gekend en vormen in hun geheel de bewijsvoering, die zekerheid geeft omtrent een bepaald feit. Het gaat om meerdere concrete werkelijkheden, onderling verbonden, en tegelijk allen verbonden met één werkelijkheid. Mijn verstand overziet de geheele keten, het geheel van het bewijs, en tevens de noodzakelijke conclusie. Het is onmogelijk de onderdeelen in logischen vorm te brengen, het zijn elk voor zich concrete gegevens, die zich niet formeel in syllogismen laten omzetten, maar mijn verstand verwerkt de diverse stadia als één geheel en krijgt als noodzakelijk resultaat een nieuwe zekerheid, zonder dat men | kan aanwijzen, waarom deze conclusie gemotiveerd is, tenzij omdat het bewijs als geheel zoo is, dat ik deze conclusie zie en niet anders kan zien.<sup>403</sup>

Newman vat in drie punten het bijzondere van deze methode samen: Vooreerst vervangt zij den logischen vorm van de redeneering niet, maar is zelf haar logische vorm. Alleen is ze niet abstract, maar concreet, de premissen drukken die concrete werkelijkheden uit, welke elkaar bevestigen en de redeneering brengen naar een nieuw individueel, concreet object.<sup>404</sup> Het is de uitdrukking van die eenheid welke de wereld is, van onderling verbonden concrete realiteiten.<sup>405</sup>

Vervolgens is de werking van het verstand, het proces der redeneering impliciet. Het verstand ziet het onderling verband en in de premissen de conclusie, maar dit geheele proces is van concreet tot concreet, van geheel tot geheel. Het is niet een abstraheeren van een universeele, noodzakelijke essentie, die mij tot een noodzakelijke conclusie voert omtrent een individu, maar een instinctief kennen en herkennen, een activiteit van het verstand.<sup>406</sup>

<sup>402</sup> "the mind ... is swayed and determined by a body of proof, which it recognizes only as a body, and not in its constituent parts", l.c., blz. 292.

<sup>403</sup> G.A., blz. 291: "by a mental comprehension of the whole case, and a discernment of its upshot".

<sup>404</sup> l.c., blz. 292.

<sup>405</sup> l.c., blz. 260–261. Zie boven blz. [97].

<sup>406</sup> l.c., blz. 292.

Ten laatste verandert deze methode het voorwaardelijk karakter van een redeneering niet, maar laat het integendeel | eerst goed zien. Een syllogisme is evident, als ik de premissen eenmaal aanneem, en de conclusie is nog nauwelijks voorwaardelijk te noemen, maar deze opeenstapeling van waarschijnlijkheden moet eigenlijk tot een bewijs gemaakt worden door het instinctief *zien* van het verstand, dat ze beschouwt.<sup>407</sup> Vandaar dat de ééne mensch de bewijsvoering ziet en de conclusie aanvaardt, instemming geeft, zekerheid bezit, een ander niet.<sup>408</sup> De zekerheid van een propositie bestaat eigenlijk, zooals Newman zegt, in de zekerheid van het verstand, dat haar beschouwt. En dit zeg ik, zoo vervolgt hij, zonder te kort te doen aan de objectieve waarheid of onwaarheid van proposities; want uit het feit, dat niet alle menschen ze op dezelfde wijze zien, volgt niet, dat ze — objectief — niet waar zouden zijn, en steunen op goede gronden, of onwaar en steunen op valsche gronden.<sup>409</sup> Volgens Newman is zekerheid het gevolg van argumenten, die, naar de letter verstaan, d.i. in logische formules omgezet, en niet naar hun vollen, impliceerenden zin, d.i. naar de werkelijkheden die het verstand er in ziet, slechts probabiliteiten zijn. Dit is noodzakelijk krachtens de natuur der dingen en krachtens de structuur van ons verstand en de wijze waarop het werkt.<sup>410</sup> |

111

112

Hoe weet ik met zekerheid dat ik sterven zal? Ofschoon ik volkomen zeker ben, is toch het bewijs, wannneer ik het logisch analyseer, niet meer dan waarschijnlijk. Het antwoord, dat het een noodzakelijke wet is voor alle menschen, is “giving me words instead of things”. Niet een universeele logische structuur in de dingen geeft mij evidentie, maar mijn persoonlijk inzicht, dat tusschen onafhankelijke, concrete dingen verband en eenheid ziet.<sup>411</sup> Instemming volgt op een “intellectual view”, op “proofs which are informal and personal”.<sup>412</sup>

<sup>407</sup> G.A., blz. 293.

<sup>408</sup> l.c., blz. 293, 291, 338, 410. Vgl. Apo., 231.

<sup>409</sup> l.c., blz. 293, 310.

<sup>410</sup> l.c., blz. 293.

<sup>411</sup> “What logic cannot do, my own living personal reasoning, my good sense, which is the healthy condition of such personal reasoning, but which cannot adequately express itself in words, does for me”, l.c., blz. 300.

<sup>412</sup> “On the whole, I think it is the fact that many of our most obstinate and

Newman determineert de wijze waarop wij een bewijs en conclusie kennen als het instinctieve kennen van de conclusie in de premissen, “per modum unius”.<sup>413</sup> Wij oordeelen persoonlijk, met eigen inzicht en beginselen, en het criterium voor de waarheid kan niet zijn “the manipulation of propositions”, maar de persoonlijke kracht die | uitgaat van den drager der waarheid en het rechtstreeksch effect van zijn argumenten op onzen geest.<sup>414</sup> Wij bezitten een orgaan, subtieler en doordringender dan alle verbale ontledingen argumentaties,<sup>415</sup> wij bezitten innerlijk “a super-logical judgement, which is the warrant for our certitude”, niet alleen in zake van “practice and duty”, maar ook in “question of truth and falsehood generally, or in what are called ‘speculative questions’”.<sup>416</sup> Dit sluit logica niet uit, maar vult haar aan. De logische figuur welke Newman zich denkt gelijk op de figuur van een veelhoek, beschreven in een cirkel; men vermenigvuldigt de zijden van deze veelhoek en zij nadert steeds meer tot den cirkel zonder evenwel ooit samen te vallen.<sup>417</sup> Zoo moet het verstand over en in alle factoren die naar de conclusie heenwijzen, de conclusie zien — het verstand stemt in en bezit de zekerheid, de logische figuur is een waarborg, dat de conclusie juist is, maar raakt haar zelf niet: “we have arrived at these conclusions — not *ex opere operato*, by a scientific necessity independent of ourselves — but by the action of our own minds”.<sup>418</sup>

most reasonable certitudes depend on proofs which are informal and personal, which baffle our powers of analysis, and cannot be brought under logical rule, because they cannot be submitted to logical statistics. If we must speak of Law, this recognition of a correlation between certitude and implicit proof seems to me a law of our minds”, G.A., blz. 301.

<sup>413</sup> “We grasp the full tale of premisses and the conclusion, per modum unius, — by a sort of instinctive perception of the legitimate conclusion in and through the premisses”, l.c., blz. 301.

<sup>414</sup> G.A., blz. 302.

<sup>415</sup> l.c., blz. 271: “an organon more delicate, versatile, and elastic than verbal argumentation”; l.c., blz. 316: “Such a living organon is a personal gift, and not a mere method or calculus”.

<sup>416</sup> l.c., blz. 317.

<sup>417</sup> l.c., blz. 320. Vgl. U.S., blz. 217.

<sup>418</sup> l.c., blz. 318.

| Alle gegevens welke het verstand bezit, geven het “a sure divination”, dat de conclusie waar is.<sup>419</sup> Dat het een werkelijke *redeneering is*, d.i. het verwerven van kennis door middel van gegeven kennis, blijkt hieruit, dat de gegeven kennis het verstand in een bepaalde richting stuwt en doet inzien, dat de conclusie niet anders kan zijn, dan wat ze is, een nieuw-verworven waarheid.

Het verstand redeneert, maar of een waarheid voor ons toegankelijk is, of het verstand haar overmeesteren kan, hangt van onze geheele persoonlijkheid af, wij moeten afgestemd zijn op het object. Alle meeningsverschillen zijn terug te brengen tot een verschil van de eerste beginselen, die al onze redeneeringen beheerschen. “Truth there is, and attainable it is, but its rays stream in upon us through the medium of our moral as well as our intellectual being”.<sup>420</sup> Instemming wordt gemoveerd en gemotiveerd door redeneeren, maar staat in zichzelf onafhankelijk van de redeneering. Formeel-logisch gezien blijft er altijd een marge tusschen het resultaat van een redeneering en zekerheid maar werkelijk gezien is de redeneering zoowel als de instemming een act van den levenden geest, die deze kloof overwint. Deze werkingen zijn persoonlijk en impliciet, en evenmin als het object | zich in een begrip laat vastleggen, laten deze werkingen zich logisch fixeeren. “In spite of Aristotle, I will not allow that genuine reasoning is an instrumental art”.<sup>421</sup> Het is een persoonlijke en intrinsieke macht over de concrete werkelijkheid, niet het aanwenden van een kunstmatig instrument op de dingen.<sup>422</sup> Het orgaan dat ons hiertoe instaat stelt, heeft Newman willen beschrijven, en uit de beschrijving van zijn werkingen, zijn natuur willen afleiden.

“There is a certain ethical character, one and the same, a system of *first principles*, sentiments and tastes, a mode of viewing the question and of arguing, which is formally and normally, naturally and

<sup>419</sup> l.c., blz. 321.

<sup>420</sup> l.c., blz. 311.

<sup>421</sup> G.A., blz. 338.

<sup>422</sup> l.c., blz. 331.



divinely, the *organum investigandi* given us for gaining religious truth; ... a main reason for my writing this Essay on Assent, ... was, as far as I could, to describe the *organum investigandi* which I thought the true one".<sup>423</sup>

### Art. 3. *Illative sense*

116

Het vermogen om een juist oordeel te hebben in het concrete, om juist te redeneeren in het concrete, noemt Newman *illative sense*.<sup>424</sup> Het woord *sense* gebruikt hij | in dezelfde beteekenis welke het heeft in de uitdrukkingen *good sense*, *common sense*, *sense of beauty*.<sup>425</sup>

Zijn werking beschrijft hij in de hoofdstukken, waar hij spreekt over werkelijke *apprehension*, werkelijke Instemming en werkelijke, (d.i. 'natural') redeneering. Een logisch schema van deze werkwijze bij de redeneering, in tegenstelling met de onwerkelijke methode van het syllogisme, waar men met *notions* werkt, tracht hij te geven, in zijn uiteenzetting over *informal inference*. Hij heeft de feiten willen constateeren en weergeven, zooals ze zijn, niet een theorie of systeem willen opstellen tot hun verklaring, vooral niet een a-prioristisch systeem, dat de feiten zou richten naar a-priori geconcipeerde regels.<sup>426</sup>

Locke en zijn rationalistische volgelingen zijn juist door een a-prioristische opvatting omtrent het menschelijk verstand en zijn denken tot een valsche verklaring van het denken gekomen. Het a-priori van Locke is, dat instemming afhankelijk is van redeneering. Zekerheid is dus alleen mogelijk na een logisch volmaakt bewijs. In het concrete bestaat er dus geen zekerheid, daar de ervaring voorzoover ze in een

<sup>423</sup> l.c., note 11, toegevoegd december 1880, blz. 499.

<sup>424</sup> "Judgment then in all concrete matter is the architectonic faculty; and what may be called the Illative Sense, or right judgement in ratiocination, is one branch of it", G.A., blz. 342. Cfr. l.c., blz. 330, 345, 353.

<sup>425</sup> G.A., blz. 345.

<sup>426</sup> l.c., blz. 343.

syllogisme wordt uitgedrukt, omtrent concrete dingen alleen tot een waarschijnlijkse conclusie leidt.<sup>427</sup> |

117

Een andere verklaring van onze kennis geeft Kant. Hij stelt zich op hetzelfde a-priori als Locke en wil toch de zekerheid van onze kennis handhaven. Hij neemt het bestaan aan van vormen *intellectual forms*, die ons van nature eigen zijn, en onze ervaring op een hoger niveau brengen, dan ze uit zichzelf bezit.<sup>428</sup>

Beide verklaringen verwerpt Newman om hun rationalistisch a-priori. Newman wil de zekerheid handhaven, door zich te beroepen op de feiten. Wat we in het algemeen als feit waarnemen, is een normale toestand van onze natuur. *Waarom* wij zekerheid bezitten, zal hij niet bepalen, het is genoeg, *dat* we haar bezitten. Zijn beschrijvingen zijn psychologisch, concreet, gelijk zijn geheele opvatting van de werkelijkheid concreet, existentieel is. Abstracte en a-prioristische verklaringen zijn *metaphysica*, Newman heeft een praktisch doel en is alleen op de feiten ingesteld. Deze beschrijvende, concrete, existentieele opvatting, is *zijn* wijsgeerig standpunt.<sup>429</sup>

De eerste vraag welke hier gesteld moet worden, is naar het criterium voor de juistheid en waarheid van onze redeneeringen, naar de waarborg van mijn zekerheid. Logische normen zijn niet te geven. Newman antwoordt: “the sole and final judgement on the validity of an inference in concrete matter is committed to the personal action of | the ratiocinative faculty, the perfection or virtue of which I have called the ‘Illative Sense’”.<sup>430</sup> Hetgeen Newman zegt ter verdediging van de *illative sense*, over zijn natuur en object is zijn laatste woord in deze kwestie.

118

Zijn verdediging is parallel aan de wijze, waarop hij vroeger de betrouwbaarheid der zintuigen verdedigde. “We are in a world of facts, and we use them, for there is nothing else to use”.<sup>431</sup> Zooals

<sup>427</sup> Over Locke vgl. l.c., blz. 159 v.v. 164, 176, 216, 343.

<sup>428</sup> G.A., blz. 343–344. Newman noemt den naam van Kant niet.

<sup>429</sup> l.c., blz. 344.

<sup>430</sup> G.A., blz. 345.

<sup>431</sup> l.c., blz. 346.

de werkelijkheid zich aan mij voordoet, moet ik haar nemen, ieder dispuut is nutteloos, iedere logische constructie is irreele metaphysica. Nog minder kunnen we twijfelen aan onszelf. Wij bestaan, wij zijn ons bewust dat er dingen buiten ons bestaan, wij reflecteren daarop en handelen ermee, dit bewustzijn, dit reflecteeren en handelen vatten we samen in het begrip van onze *rationality*. Dit gegeven: mijn bestaan, en een bepaalde geestelijke constitutie, is uitgangspunt voor alle wijsbegeerte. "Such as I am, it is my all; this is my essential standpoint".<sup>432</sup> Ik moet mij zelf en mijn faculteiten gebruiken en mij richten op de buitenwereld, zooals men een tak werpt op de golven. Het is slechts noodig vast te stellen wat ik ben, en de wetten vast te stellen, waaronder ik leef "in order to put it to use".

119

De mensch is van de rest der schepping onderscheiden door zijn geest. En terwijl al het andere in zijn gegeven | existentie zijn volmaaktheid bezit, en een vitaal beginsel bezit dat alle deelen en functies tot een eenheid verbindt, dat in stand houdt en restaureert, heeft de mensch een hooger doel en eigen volmaaktheid. De mens is "a being of progress with relation to his perfection and characteristic good".<sup>433</sup> Deze ontwikkeling voltrekt zich door zijn verstand, dat door middel van *inference* en *assent* nieuwe kennis verwerft.

Wanneer wij de wetten van ons verstand in deze processen niet a-priori opstellen, maar naar de feiten onzer natuur, dan blijkt dat de instemming altijd klaar en onafhankelijk is, en volgt op een redeneering, die in of meer duister is en zich door geen wetenschap ten volle laat analyseeren. Voor de waarheid bestaat geen andere waarborg, dan het getuigenis dat het verstand zelf over de waarheid geeft. De constitutie van ons verstand is zoo: "his progress is a living growth, not a mechanism; and its instruments are mental acts, not the formulas and contrivances of language".<sup>434</sup>

<sup>432</sup> l.c., blz. 347.

<sup>433</sup> G.A., blz. 349; vgl. blz. 233, 395.

<sup>434</sup> l.c., blz. 350.

Zooals Newman in the *Oxford University Sermons* de zekerheid der zingtuigelijke kennis bevestigde door een beroep op Gods Waarachtigheid,<sup>435</sup> zoo bevestigt hij nu de wetten van de geest, omdat zij dé uitdrukking zijn van Gods Wil. “It is He who teaches us all knowledge; and the | way by which we acquire it is His way”.<sup>436</sup> Het mysterie van onze kennis is te aanvaarden, omdat het van God is. Dat is de laatste grond, waarop de waarachtigheid van al onze kennis steunt.

120

Na hetgeen in het voorafgaande is gezegd over *natural inference*, en de werking van de *illative sense*, is reeds voldoende duidelijk, welke de natuur is van de *illative sense*. Het is de levende, werkende, dynamische kracht van den geest zelf, van het verstand, indien men dit onderscheidt van de redeneerende en abstraheerende functie van het verstand. Het is een geestelijk zien, een geestelijke vereeniging van den geest met het object, uitgaande van een instinctief kennen. “It is the mind that reasons, and that controls its own reasonings, not any technical apparatus of words and propositions”.<sup>437</sup>

Newman vergelijkt de *illative sense* met de *φρόνησις* uit de *Ethica Nicomacheia* van Aristoteles.<sup>438</sup> Hij stelt de *Ethica* als *habitus moralis*, als het bezit van de ethische normen, de kennis dezer normen in hun concrete toepassingen, | als de bron van een subjectief moreel leven tegenover de ethica als systeem van gefixeerde normen en wetten. Zoo is de *illative sense* een potentie van den geest, waardoor ik me wijsgeerige kennis verwerf als *habitus philosophicus*, waardoor ik de dingen als werkelijkheden ken en hun onderlinge verhoudingen, zooals ze in zichzelf zijn. Door de *illative*

121

435 Zie boven blz. [25]. U.S., blz. 348.

436 G.A., blz. 351. Vgl. Apo., blz. 199: “He who made us has so willed, that in mathematics indeed we should arrive at certitude by rigid demonstration, but in religious inquiry we should arrive at certitude by accumulated probabilities; — He has willed, I say, that we should so act, and, as willing it, He co-operates with us in our acting — if our will does but co-operate with His to a certitude which rises higher than the logical force of our conclusions”.

437 G.A., blz. 353.

438 l.c., blz. 353 v.v. Ward, *Life*, II, blz. 248–251.

*sense* overwinnen wij het partieele, het onwerkelijke der abstracte begrippen en gesystematizeerde kennis.<sup>439</sup>

En hierdoor staat Newman's *illative sense* tegenover de *prudentia* van Aristoteles en St. Thomas, zooals zijn geheele opvatting van het menschelijk kennen staat tegenover de Aristotelisch-Thomistische. In zekeren zin is Newman anti-intellectualistisch, inzoover hij aan de vormen van het verstand, aan de abstracte begrippen geen werkelijkheidswaarde wil toekennen, zijn opvatting van de werkelijkheid is niet de universalistische, maar de concreet existentieele. Deze werkelijkheid wordt door onmiddellijk contact gekend, door een instinctieve of intuïtieve act, welke echter, van het verstand uitgaat en waardoor het verstand zijn eigen abstraheerende functie overwint.<sup>440</sup> Door deze kennis, welke alleen aan den mensch eigen is, vervolmaakt en voltooit de mensch steeds meer | zijn eigen existentie. "He is a being of progress". Hierin is de superioriteit van den mensch boven de dierlijke wereld gelegen, hierin bestaat de hoogste functie en het doel van alle wijsbegeerte: de voltooiing der eigene persoonlijkheid.<sup>441</sup>

De werking van de *illative sense* strekt zich uit over alle takken van concrete kennis, en over het geheele proces van onze werkelijke kennis, d.i. over "the start, the course and the issue of the inquiry".<sup>442</sup> De *illative sense* kent en gebruikt de eerste beginselen, waarvan wij uitgaan bij onze kennis, en volgens welke wij onze kennis ontwikkelen. Maar juist hier rust zij tenslotte zelf op een *irreductibile*, op enkele primaire assumpties, die aan de denkende persoonlijkheid eigen zijn, die zijn "intellectual complexion" uitmaken, omdat ook de *illative sense* persoonlijk en persoonlijk-gebonden is. Deze

439 G.A., blz. 359: "we proceed, as far indeed as we can, by the logic of language, but we are obliged to supplement it by the more subtle and elastic logic of thought; for forms by themselves prove nothing".

440 G.A., blz. 360: "the mind itself is more versatile and vigorous than any of its works, of which language is one", G.A., blz. 364: "an intellectual instrument far too subtle and spiritual to be scientific".

441 l.c., blz. 348-350.

442 l.c., blz. 362.

assumpties constitueeren de existentie van een persoonlijkheid, het incommunicabele en individueele, dat hij niet beredeneeren of bewijzen, maar alleen gebruiken kan. Op deze wijze wordt het vermogen der *illative sense* gevat in de vroeger ontwikkelde idee van Newman over de persoonlijke gebondenheid van het mensche-lijk verstand.<sup>443</sup> Zoo is de *illative sense* het persoonlijk, levend vermogen dat den | mensch door de werkelijke kennis der dingen macht geeft over het geschapene, en hem maakt tot “the creator of his own sufficiency”.<sup>444</sup>

123

<sup>443</sup> Zie boven blz. [40 v.v.].

<sup>444</sup> G.A., blz. 349.



## Het geweten als geleide tot God

### Vorbemerking

Wij hebben Newman's leer over het menselijk denken uitvoerig uiteengezet, omdat het onmogelijk is, zonder de kennis van zijn denkleer, zijn leer over het geweten als geleide tot God en als beginsel van den godsdienst, te verstaan. Het is noodzakelijk te weten wat Newman verstaat onder werkelijke en begripsmatige kennis, hoe volgens hem de kennis tot stand komt in *apprehension*, *inference*, *assent*. Deze leer past hij eenvoudig toe op het religieuze denken, op de kennis van God en godsdienst.<sup>445</sup> De verdediging van de religieuze zekerheid dwong hem er toe, het menselijk denken te analyseeren, zonder deze practisch-religieuze doelstelling zou hij daartoe nooit zijn gekomen. Newman is | religieus denker, zijn wijsbegeerte staat in dienst van een godsdienstige levensbeschouwing.

124

Sedert zijn innerlijke bekeering van 1816 bezat Newman de overtuiging, dat zekerheid van godsdienstige levensbeschouwing mogelijk en normaal is voor den mensch.<sup>446</sup> Sedert zijn bekeering heeft hij zekerheid omtrent "two and two only absolute and luminously self-evident beings, myself en my Creator".<sup>447</sup> Deze zekerheid bezat hij door zijn geweten.<sup>448</sup> De invloed van het Calvinisme, en bijzonder van de geschriften van Joseph Butler moeten hem nog meer naar de innerlijke stem van het geweten hebben doen

<sup>445</sup> l.c., blz. 98 v.v.; 384 v.v. Call., blz. 314.

<sup>446</sup> Cor., I, blz. 21: "The reality of conversation, as cutting at the root of doubt". Apo., blz. 4: "the inward conversion ... of which I still am more certain than that I have hands and feet".

<sup>447</sup> Apo., l.c.

<sup>448</sup> Cor., I, l.c. Zie boven blz. [8].



luisteren. In tegenstelling met de rationalistische opvattingen van dien tijd, beschouwt Butler het geweten als het vermogen, waaraan alle andere vermogens in den mensch gesubordineerd zijn. Den mensch beziet hij practisch, in zijn verhouding tot de wereld en tot God, als “a moral agent”.<sup>449</sup>

In zijn geweten leeft voor Newman “the presense of God”.<sup>450</sup> Dit is voor Newman de primaire en determineerende werkelijkheid, de existentie: de mensch en zijn geweten, waarin hij het beeld van God bezit. Het geweten is een innerlijk *phenomenon*, waardoor de mensch zijn existentie | kent, en wel zijn existentie in deze  
125 bepaalden toestand, dat hij een geweten bezit.<sup>451</sup> Dit is het primaire, zelfevidente beginsel. De analyse van dit gegeven doet ons kennen het bestaan van God, de natuur van God, onze verhouding tot God, en geeft een religieuze verklaring van de buitenwereld, d.i. het verklaart, hoe de dingen ons richten tot God. Het primaire opzicht waaronder Newman alle dingen beziet is niet hun filosofische inhoud, hun zijn, maar de vraag: hoe gebruik ik ze, in godsdienstig opzicht: hoe brengen ze mij tot God, hoe elicieeren ze in mij de actie, die mij tot God voert. “Life is for action”.<sup>452</sup>

## Art. 1. Theologie en Godsdienst

Omtrent God kunnen we werkelijke en begripsmatige kennis bezitten. Theologie is een systeem van begrippen en begripsmatige proposities; godsdienst richt zich op werkelijkheden. Als habitus

<sup>449</sup> Zie boven blz. [18].

<sup>450</sup> Cor., I, blz. 11-13.

<sup>451</sup> Hoe Newman historisch het ontstaan van het geweten verklaart, zie boven blz. [54].

In een ms. Getiteld ‘Proof of Theism’ (Nov. 1857) schrijft Newman: “By conscience I mean the discrimination of acts as worthy praise or blame. Now such praise or blame is a phenomenon of my existence, one of those phenomena through which ... my existence is brought home to me”.

<sup>452</sup> Vgl. Newman’s standpunt tegenover de buitenwereld in de economy-leer, boven blz. [24] en in de G.A., blz. 346: “We are in a world of facts, and we use them”.

van den mensch, zijn theologie | en godsdienst van elkaar onderscheiden als begripsmatige en werkelijke kennis. Godsdienst is voor Newman dogmatisch. Een dogma is een propositie. Heeft deze propositie begrippen tot inhoud, dan is de instemming met de propositie theologische kennis, heeft ze werkelijkheden tot inhoud, dan is de instemming een daad van godsdienst. In het laatste geval kennen we het dogma door de religieuze verbeelding, in de theologie kennen we het dogma als waarheid, als object van notionele kennis, door het intellect.<sup>453</sup> De theologie houdt zich bezig met de waarheid, de godsdienst met de werkelijkheid van het dogma.<sup>454</sup>

Zoals we gezien hebben, ontstaat zekerheid door reflectie op een werkelijke instemming, en bewaart zekerheid in volen zin, de vigeur van de werkelijke *apprehension* der termen naast de intellectuele instemming met de waarheid der propositie.<sup>455</sup> Godsdienst in den waren zin vraagt zekerheid. Godsdienst vraagt door de oneindige waarde van zijn object den inzet van den geheelen persoon, wat niet mogelijk is wanneer men niet zeker is van de waarheid van den Godsdienst.<sup>456</sup> Theologie moet verbonden zijn met de werkelijke instemming der devotie.

Het probleem is: hoe is werkelijke instemming mogelijk, hoe kan God object zijn van mijn religieuze verbeelding, hoe krijg ik een *image* van God en de werkelijke instemming met de propositie, dat Hij bestaat.<sup>457</sup> Het gaat om het bestaan en de natuur van God als voorwerp van werkelijke instemming.

Als voorwerp van begripsmatige instemming worden Zijn bestaan en eigenschappen ons afdoende aangetoond door de traditionele argumenten der wijsgeerige en theologische auteurs. Newman tast hun waarde als stringente en absolute bewijsvoeringen niet aan, maar zij blijven abstract. Zij dwingen de instemming van het verstand af, maar het is een instemming met een begrip. Terwijl

<sup>453</sup> G.A., blz. 98.

<sup>454</sup> l.c., blz. 216.

<sup>455</sup> l.c., en zie boven blz. [86].

<sup>456</sup> l.c., blz. 220, 238, 98, 120. Zie boven blz. [89–90].

<sup>457</sup> G.A., blz. 105.

mij wordt aangetoond, dat God bestaat, blijft dit een begrip, een woord voor mij, op geen enkele wijze treed ik in contact met Hem. Deze wetenschap is volgens Newman natuurlijk, omdat het intellect een mijner natuurlijke vermogens is, voortreffelijk, omdat ik de plicht heb mijn vermogens te gebruiken, en noodzakelijk, want als wij niet op de juiste wijze systematiseren, zullen anderen het op verkeerde wijze doen. Op deze wijze catalogiseert *the Catholic intellect* de leerstellingen, die vervat zijn in het depositum der openbaring. In zoover zijn al deze stellingen deel van het depositum, ofschoon het in zekeren zin, n.l. als begripsmatige uitwerkingen, addities zijn. Ze behouden in elk geval het karakteristieke nadeel van alle begripsmatige en abstracte kennis.<sup>458</sup> Newman bestrijdt de waarde | van deze argumenten op hun eigen terrein niet, de vraag is: “whether in matter of fact they make or keep men Christians”. Wat Newman wil is een “argument, intellectually conclusive, and practically persuasive, whether for proving the Being of God, or for laying the ground for Christianity”.<sup>459</sup>

“Practically persuasive” is een argument, wanneer het werkelijke kennis geeft, wanneer de termen van de proposities werkelijkheden aanduiden en voorwerp zijn van werkelijke *apprehension*. In den zin: er bestaat een God, is een concrete Werkelijkheid, die in persoonlijk contact staat met den mensch. Een verhouding van persoon tot Persoon. Alle werkelijke kennis is persoonlijk. De vraag welke Newman zich stelt is deze: “Can I enter with a personal knowledge into the circle of truths which make up that great thought?”<sup>460</sup> God, Die het object is van een werkelijke instemming, is het object van een godsdienstige act. “I speak then of the God of the Theist and of the Christian”,<sup>461</sup> m.a.w. Newman vraagt ook, dat ik bij het redeneeren uitga van een religieuze gezindheid, want werkelijke kennis vraagt gelijke “afstemming” van subject en object.<sup>462</sup> De

458 l.c., blz. 147-148.

459 O.S., blz. 74.

460 G.A., blz. 102.

461 l.c., blz. 103.

462 Zie boven blz. [58].

Persoonlijkheid van God en Zijn moreele attributen treden op den voorgrond in het beeld dat Newman zich van God vormt.<sup>463</sup> Tot een concrete conclusie kan men | niet komen langs abstracte premissen, de weg van Newman zal dus zijn van concreet tot concreet.

129

## Art. 2. Het Godsbewijs uit het geweten

Uitgangspunt voor deze kennis is mijn feitelijke existentie. Concreet-historisch gezien is dit de mensch met zijn geweten. Zooals het zuivere verstand, *mere Reason, unaided Reason*, niet het vermogen is, dat God als concrete Werkelijkheid kent, maar het verstand, geïnformeerd door religieuze en moreele beginselen,<sup>464</sup> zoo zijn mijn existentie, in abstracto, en de dingen buiten mij zooals de zintuigen ze kennen, niet het gegeven uitgangspunt voor *real knowledge*. De werkelijke toestand waarin ik sta tegenover God was er altijd een van bijzonder verbond, dat in mijn existentie zijn spoor naliet: aanvankelijk het beeld van God, dat in mijn ziel was geprint, later, na de zonde, waardoor dit beeld verloren ging, mijn geweten. Door reflectie ken ik de wet van goed van kwaad, omdat ik het kwaad in mezelf ervaren heb.<sup>465</sup> Deze feitelijke | toestand is voor Newman de natuurlijke toestand.<sup>466</sup> Geweten is dus een *original principle*<sup>467</sup> in mijn natuur, en ofschoon hij vroeger heeft aangetoond, hoe historisch het geweten is ontstaan,<sup>468</sup> neemt hij in

130

<sup>463</sup> M.T.L. Penido, *La conscience religieuse*, blz. 167: “le philosophe donne la préférence, dans ses méditations, aux ‘attributs métaphysiques’, tandis que l’homme religieux considère plus volontiers, les ‘attributs moraux’, qui sont à la base des échanges personnels”. Deze Godsidee werkt Newman uit, G.A., blz. 101. Idea, blz. 36, 62–66.

<sup>464</sup> U.S., blz. 55. Zie boven blz. [18]

<sup>465</sup> P.P.S., VIII, blz. 256–259. Zie boven blz. [54].

<sup>466</sup> U.S., blz. 17: “it is necessary to explain in what sense religious doctrines of any kind can with propriety be called natural ... When, then, religion of some sort is said to be *natural*, it is not here meant that any religious system has been actually traced out by unaided Reason. We know of no such system, because we know of no time or country, in which human Reason *was* unaided ... Admitting this fully, let us speak of the *fact*”.

<sup>467</sup> I.c., blz. 183: “an original principle”, “a simple element in our nature”.

<sup>468</sup> P.P.S., VIII, blz. 256 v.v. Zie boven blz. [54].

de *Grammar of Assent* het geweten als *first principle*, als *assumption*, die hij verder niet bewijst, maar als onherleidbaar element in mijn natuur aanneemt.<sup>469</sup> Dit geweten is in mijn geest het essentieel beginsel van den godsdienst,<sup>470</sup> d.w.z. het bewijst mij het bestaan van een persoonlijken God, die *mijn* God is, en tegenover Wien ik in een bepaalde moreele verhouding sta. |

131

Het argument denkt Newman zich in het kort als volgt: zooals mijn verstand in de gegevens der zintuigen, op instinctieve wijze de concrete substantie kent—in en door de *phenomena* die de zintuigen waarnemen ziet mijn verstand instinctief de substantie, de éénheid, het *individuum incommunicabile et incomprehensibile*, dat wij uitdrukken in een gemeenschappelijk *common-noun*, die echter voor ieder van ons een persoonlijken en daardoor verschillende werkelijken inhoud heeft—zoo kent mijn verstand, onder belichting van zekere moreele beginselen, in een reeks *mental phenomena*, God. Er is echter een groot verschil, insoover deze *mental phenomena* op indirecte wijze doen, wat de *sensible phenomena* op directe wijze doen. Want deze *sensible phenomena* zijn onmiddellijk met de substantie verbonden, openbaren mij rechtstreeks de substantie, de *mental phenomena* van het geweten zijn niet onmiddellijk met God verbonden, maar openbaren mij op *indirecte* wijze het bestaan van God.<sup>471</sup>

Instinctief identificeeren wij de specifieke verschijnselen van het geweten als de echo of weerkaatsingen van een aanmaning, een stem buiten ons. Zooals verder het verstand uit het herhaaldelijk instinctief kennen van concrete substanties de algemeene begripsmatige propositie generaliseert: er bestaat een buitenwereld, welke propositie voor mij echter alleen werkelijkheid is, voorzoover ik | concrete substanties buiten mij ken, zoo generaliseert mijn verstand uit de verschijnselen van het geweten eveneens de begrips-

132

469 G.A., blz. 105: "I must start from some first principle, which I assume and shall not attempt to prove, viz. that we have by nature a conscience".

470 U.S., blz. 18: "it is obvious that Conscience is the essential principle and sanction of Religion in the mind".

471 G.A., blz. 102-104.

matige propositie: Er bestaat een Wetgever en Rechter buiten mij. Vervolgens wordt deze Wetgever voor mij werkelijk, concreet, voorzoover ik me van hem een beeld, een *image* vorm door Hem in mijn verbeelding, in mijn *inventive faculty*, af te beelden met die eigenschappen, welke zich manifesteerden in de oorspronkelijke verschijnselen, waaruit ik zijn bestaan afleidde. En gelijk in het materiaal der zintuigelijke kennis altijd een concreet individu gekend wordt, dat één en incommunicabel is, zoo zijn de verschijnselen van het geweten van zulk een specifieke aard, dat zij ons, zij het op indirecte wijze van den Wetgever doen verstaan: “that He is like Himself, and like nothing else”.<sup>472</sup> Om dit argument nader te ontleden, beschouwen we afzonderlijk:

1. Wat voor Newman het geweten is, en welke zijn specifieke *mental phenomena*.
2. Hoe het geweten wijst op een Wetgever buiten mij.
3. Hoe ik met zekerheid weet, dat deze Wetgever mijn God is.

Door de erfzonde bezitten wij uit innerlijke ervaring de kennis van het kwaad. Deze kennis constitueert in ons | het geweten als element van onze natuur, als *habitus*. Sindsdien kennen wij ieder object als goed of kwaad, voorzoover het in ons opwekt een daad, die wij ervaren als goed of kwaad. Deze particuliere kennis is het geweten als specifieke act van het verstand, en in dezen zin verstaat Newman hier het woord *conscience*, als *mental act*.<sup>473</sup> Het is dus altijd concreet, particulier.<sup>474</sup> Geweten is echter niet deze kennis zonder meer. Het is

133

<sup>472</sup> G.A., blz. 104. Vgl. l.c., blz. 283.

<sup>473</sup> G.A., blz. 105: “I assume, then, that Conscience has a legitimate place among our mental acts”. Men spreekt soms van het geweten, als een ‘aanvoelen’ van goed en kwaad. “Moral perception, or, what is sometimes improperly termed ‘feeling’; — improperly, because feeling comes and goes, and, having no root in our nature, speaks with no divine authority; but the moral perception, though varying in the mass of men, is fixed in each individual, and is an original element within us”, U.S., blz. 59–60.

Onder “feeling of Conscience” verstaat Newman de gevoelens van vreugde of droefheid, welke volgen in ons op een goede of kwade daad. Vgl. G.A., blz. 105.

<sup>474</sup> Ward, *Life*, II, blz. 256. Brief van Newman aan Dr. Meynell: “You will find I there consider that the dictate of conscience is particular — not general”.

de kennis van een object, voorzoover dit ons opwekt goedkeuring of afkeuring en dat wij dientengevolge goed of kwaad noemen; ervaren zij deze objecten in onszelf, dan volgen in ons specifieke gevoelens van vreugde of verdriet, welke wij eveneens den naam geven van een goed of een kwaad geweten.<sup>475</sup> De kennis van het geweten is, zooals blijkt, *real knowledge*, en instinctief van aard.<sup>476</sup> |

134

Het geweten bevat dus een dubbel element: een kendaad en een bevel, of beter: de kennis van een waarheid en de kennis van een bevel, “a moral sense and a sense of duty”.<sup>477</sup> Beide elementen zijn in één ondeelbare act aanwezig, maar kunnen afzonderlijk beschouwd worden. Als kendaad is het een act van het verstand; het is echter een *specifieke* act van het verstand. Newman spreekt uitdrukkelijk van: “a judgement of the reason”.<sup>478</sup> Op de andere plaatsen van: “the light of Conscience”, van het geweten als “a voice”, een intellectueel inzicht dus; — maar de stem is een “authoritative voice”, “a commanding dictate”. In dit bevel ligt het meest specifieke: “what I am insisting on here is this, that it commands”.<sup>479</sup>

Het geweten bewijst de waarheid van zijn inspraken niet, en als bevel heeft het geen andere autoriteit dan die welke het uit zichzelf bezit.<sup>480</sup> Het heeft bovendien zijn eigen sanctie in de gevoelens welke in ons volgen op een goede of kwade daad. Het kan in een particuliere uitspraak dwalen, maar blijft getuigen over goed en kwaad en behoudt het karakter van een bevel. Het bevel, dat ik moet doen wat mijn geweten als goed kent, blijft altijd, | het is niet afhankelijk van mijn inzichten, maar voegt aan ieder inzicht het specifiek karakter toe van een moreele verplichting. Onfeilbaar

135

475 G.A., blz. 105.

476 Ward, l.c.: “this dictate of conscience, which is natural and the voice of God, is a moral instinct, and its own evidence — as the belief in an external world is an instinct on the apprehension of sensible phenomena”; P.P.S., I, blz. 219: “the instinctive sense of right and wrong”.

477 G.A., blz. 105.

478 l.c.

479 O.S., blz. 64.

480 U.S., blz. 19: “the inward law of Conscience brings with it no proof of its truth, and commands attention to it on its own authority”.

volgt ook de sanctie, welke aan het bevel verbonden is. In dit bevelend geweten, en in de gevoelens, welke in mij de sanctie van het geweten vormen, ligt het materiaal, waaruit ik het bestaan van God, en Zijn attributen ken als een *reality*.<sup>481</sup>

Wanneer Newman uiteenzet, hoe het geweten wijst op een Wetgever buiten mij, gaat hij uit van het geweten als bevel “its primary and most authoritative aspect” en van de sancties welke dit bevel meebrengt, en welke iedereen kent onder den naam van een goed of kwaad geweten.<sup>482</sup> Dit bevel is op den persoon zelf gericht, en als persoonlijk op hem betrekking hebbend, door hem gekend. Vandaar dat dit onderzoek op de eerste plaats persoonlijke waarde heeft.<sup>483</sup> Het argument uit het geweten is een persoonlijk argument, zooals alle werkelijke kennis persoonlijk is.

Uit het gevoel van verantwoordelijkheid en verplichting blijkt dat dit bevel zijn gezag niet aan mijn inzicht ontleent, en een sanctie heeft, welke hooger ligt dan mijn eigen natuur. Naarmate we meer de beslissingen van het geweten volgen, het geweten cultiveeren, worden zijn ingevingen duidelijker en krachtiger, maar altijd ligt de | norm waarnaar wij ons moeten richten hooger dan wijzelf.<sup>484</sup> Wij noemen het geweten daarom een stem, of de echo van een stem, d.i. we kennen het bevel in ons en de gevoelens welke dit in ons opwekt, als de echo of reflex van een stem buiten ons en boven ons.<sup>485</sup>

136

<sup>481</sup> G.A., blz. 105.

<sup>482</sup> I.c., blz. 106.

<sup>483</sup> I.c., blz. 107.

<sup>484</sup> U.S., blz. 18.

<sup>485</sup> G.A., blz. 107: “Hence it is that we are accustomed to speak of conscience as a voice, ... and moreover a voice or the echo of a voice, imperative and constraining, like no other dictate in the whole of our experience”.

P.P.S., vi, blz. 340: “There is a voice within us, which assures us that there is something higher than the earth”.

O.S., blz. 65: “Its very existence carries on our minds to a Being exterior to ourselves ... to a Being superior to ourselves”.

U.S., blz. 18: “Conscience implies a relation between the soul and a something exterior, and that, moreover, superior to itself”. Callista, blz. 314: “It is the echo of a person speaking to me”.



Als bevelende stem raakt het geweten onze affecties en passies, het geweten is altijd emotioneel. Hierdoor onderscheidt het zich van onze andere geestelijke vermogens. Newman vergelijkt geweten en schoonheidszin met elkaar, deze wekt dan alleen onze liefde of vrees op, wanneer het schoone object een persoon is, anders is onze bewondering voor het schoone vrij van affecties. Over een slechte daad echter gevoelen wij schaamte en spijt, ook wanneer niemand getuige was, en ze niet tegen andere personen gericht is — het geweten wekt altijd zulke gevoelens op, als men alleen tegenover een levenden persoon kan koesteren. Wij gevoelen geen wroeging tegenover een steen, ook niet ter wille van de overtreding van een zuiver | *menselijke* wet. De oorzaak van het bevel en de gevoelens van het geweten moet een wezen zijn, met verstand en wil begaafd, dat boven geheel de aarde, boven de menselijke orde verheven is.<sup>486</sup>

Newman argumenteert niet in strikten zin, maar beschrijft en ontleedt. Zijn methode is altijd descriptief, en in de opvatting welke hij heeft van de menselijke kennis is een andere methode niet mogelijk. De kennis van het geweten is immers een instinctief realiseren van het concrete, uit de gegevens welke ik door innerlijke ervaring in mijzelf, in mijn eigen existentie ken. Er is geen causale redeneering van het bestaan van een wet in mij tot het bestaan van een Wetgever. Zoals ik mijn eigen existentie ken: “Cogito ergo sum”, niet door redeneering, maar door “a ratiocinative instinct”, zoo ken ik in het geweten het bestaan van een Wetgever buiten mij.<sup>487</sup>

Dit instinct is parallel aan het instinctieve kennen, waardoor menschen en dieren in de wisselende gedaanten | en kleuren van de zichtbare wereld de eenheid van het individu kennen. Hoe kent

<sup>486</sup> G.A., blz. 108–110.

<sup>487</sup> Ms. *Proof of Theism*, blz. 13: “Now I say that, as consciousness of thought is a reflect act implying my existence, (I think, therefore I am), so this sensation of conscience is the recognition of an obligation involving the notion of an external being obliging. I say this, not from any abstract argument from the force of the terms, (e.g. a Law implies a Lawgiver), but from the peculiarity of that feeling to which I give the name of Conscience”.

Vgl. G.A., blz. 287, n. 1: “‘Cogito ergo sum’ ... the expression of a ratiocinative instinct”.

het dier de concrete eenheid in de beelden welke op het netvlies verschijnen? Niet door de rede, want het heeft er geen, niet door de zintuigen, want die kennen alleen de wisselende beelden. Zij bezitten een instinct, waardoor zij in de *phenomena* het individu kennen. Dit instinct is onderscheiden van het zuiver fysieke instinct, dat een lam naar zijn moeder doet gaan om voedsel. Door een ander, een *ratiocinative* instinct kent het dier in een groep *phenomena* de eenheid, het incommunicabele, kent het paard zijn meester. Op dezelfde instinctieve wijze kent de mensch in het geweten na eenige ontwikkeling (*gradually*) de stem, of de echo's van de stem van een Meester, levend, persoonlijk, soeverein.<sup>488</sup> Newman zegt uitdrukkelijk: “without previous experiences of analogical reasoning”.<sup>489</sup> De weg van het geweten naar God is voor Newman een zelfstandig bewijs. Bewijs opgevat in den zin van Newman, niet als syllogistisch argument, maar als *informal inference*; mijn verstand, als geestelijke potentie kent in de concrete gegevens als premissen, de concrete Werkelijkheid welke zij openbaren.<sup>490</sup> Deze werkelijke kennis van het concrete (“realization of | a particular”) noemt Newman instinctief. Kentheoretisch staat het argument uit het geweten naast en tegenover de andere argumenten voor het Godsbestaan, zooals werkelijke en begripsmatige kennis naast en tegenover elkaar staan.<sup>491</sup> Dit dualisme beheerscht alle mensche-lijke kennis. In het religieuze denken hangt dit ten nauwste samen met de gevolgen van de erfzonde, welke de religieuze werkelijkheid, zooals ze de facto is, mede gevormd hebben. Men kan echter niet zeggen, dat Newman het bewijs uit het geweten prefereert boven de

139

<sup>488</sup> G.A., blz. 110–112.

<sup>489</sup> G.A., blz. 112. Vgl. *D.Th.C.*, t. XI i.v. Newman, col. 387, en Juergens, *Newman on the Psychology of Faith*, blz. 173.

<sup>490</sup> Newman spreekt altijd van: “imply”, “involve”, “witness”.

<sup>491</sup> Dat het argument uit het geweten in Newman's opvatting een zelfstandig argument is, blijkt bovendien uit een aantekening van Newmans uit het jaar 1864, waar hij een lijst geeft van de “Arguments for the Being of God”. Zelfstandig staat hier genoemd “Argument from conscience”. Het argument uit het geweten werkt hij meermalen uit — de andere argumenten nooit.

andere argumenten, alléén om ascetische redenen.<sup>492</sup> Ook kentheoretisch is er verschil, al behouden beiden hun eigen waarde, n.l. een begripsmatig-abstracte of een werkelijk-concrete.

140 Een bevestiging voor het bewijs van het Godsbestaan uit het geweten, vindt Newman in de congenialiteit van de gedachte van het Godsbestaan, met onzen geest.<sup>493</sup> Wanneer | een kind anderen over God hoort spreken, is het niet in staat deze gedachte te verstaan; maar zoodra het verstand ontwaakt, blijkt het kind in staat, de gedachte aan God tot een beginsel van denken en handelen te maken. Deze idee moet dus “singularly congenial to his mind, if not connatural with its initial action”<sup>494</sup> zijn. Wanneer het zijn ouders bedroefd heeft, stelt het zich in de tegenwoordigheid van God en vraagt vergiffenis. Het heeft voor den geest het beeld van een Onzichtbaar Wezen, met Wien het in betrekking staat, Eén, dien het kan aanspreken, Eén, die hem genegen is, die hem hooren kan en zijn gedachten kent. “What a strong and intimate vision of God”. Het is bovendien het beeld van Eén, die goed is en een goede wet gaf, goed dus in Zichzelf en goed jegens het kind. Alle eigenschappen ziet hij als van Eén Persoon, dien hij vereert. Dit beeld, dit *real image* van God *kan* een kind zelfs bezitten en bezitten vele kinderen als hun gedachten door omstandigheden niet bedorven zijn, zij bezitten een beeld van God, vóór zij Hem als begrip kennen.<sup>495</sup> Dit wordt alleen verklaard door het geweten, dat eenerzijds den mensch de dispositie geeft, waardoor hij in staat is, God te kennen, anderzijds in zijn ingevingen hem het materiaal levert, dat hem het bestaan van God openbaart.<sup>496</sup> |

141

<sup>492</sup> Aldus Przywara in *Christentum*, iv. Band: *Einführung in Newmans Wesen und Werk*, blz. 44 n. 2. Przywara tracht overal de scheiding van *notional* en *real* op te heffen, om tot een Scholastieke interpretatie van Newman te komen.

<sup>493</sup> In bovengenoemde aantekening (blz. [139] n. 1) waar Newman zijn ‘Arguments for the Being of God’ opsomt, noemt hij dit als zelfstandig argument: “From its extreme congeniality or connaturalness to the mind”.

<sup>494</sup> G.A., blz. 112.

<sup>495</sup> I.c., blz. 115.

<sup>496</sup> “He has that within him which actually vibrates, responds and gives a deep meaning to the lessons of his first teachers about the will and the providence of

Uit het voorafgaande is eveneens duidelijk, in welken zin Newman spreekt van “the law of Conscience”. Het geweten is een wet zooals het een bevel, een stem is. Deze wet is de reflex van een wet welke buiten en boven mij bestaat en mij absolute verplichting oplegt. Ik ken uit de wet van mijn geweten deze eeuwige Wet als identiek met een Persoon, het geweten is “the internal witness of both the existence and the law of God”.<sup>497</sup> Deze wet is identiek met God zelf, zoodat ik in de wet van mijn geweten, door een rationeel instinct God als Wetgever kan kennen.<sup>498</sup> Op deze wijze is te verklaren, dat we volgens Newman God eerder kennen als Wet, dan als Wetgever. Want de wijze, waarop ik kom tot de kennis van het Godsbestaan is niet door de causale redeneering: er bestaat een wet in mij, deze wet vraagt een wetgever; maar door een instinctief kennen van de wet in mij als de reflexe van een hoogere Wet, die een Persoon, die God is. Op deze wijze steunt het geweten onmiddellijk op den Wil van God, maar tenlaatste op Zijn Natuur. De onmiddellijke vorm, waarin het geweten God aan mij doet kennen, is dan ook God als Wetgever, niet als eeuwige Waarheid, maar als Bevel.<sup>499</sup> |

142

*Moral Sense* en *Sense of duty*, als twee aspecten van één en dezelfde act, gericht op één en hetzelfde object, vormen het gewe-

God”, G.A., blz. 115.

<sup>497</sup> Diff., II, blz. 248.

<sup>498</sup> I.c., blz. 246: “the very Law of His being, identical with Himself; when He became Creator, He implanted this Law, which is Himself, in the intelligence of all His rational Creatures”. Een definitie van de *lex naturalis* volgens St. Thomas van Aquino citeert Newman uit Gousset, *Theol. Moral.* Zie I.c.

<sup>499</sup> Brief van Newman aan W.G. Ward, 26 nov. 1859, geciteerd in Ward, W.G. *Ward and the Catholic Revival*, London, 1893, blz. 217: “I believe that Conscience involves the revelation of a God commanding; this does not oblige me to say, that moral obligation depends simply on that command. I believe it to depend not solely on the command but on the nature of God. ... Conscience in the sense of moral obligation in my mind is such as distinctly to carry with it the sense of a obliger; or that the *immediate* shape with which it comes to me is not that of a divine truth but of a divine command as well. The immediate form need not be the ultimate basis”.

ten.<sup>500</sup> *Sense of duty* is het primaire en specificerende aspect.<sup>501</sup> De zonde van onze moderne beschaving is volgens Newman, dat men het geweten herleidt tot louter een *moral sense*. Men loochent het bestaan van een bevel, de morele wet is een kwestie van mensche-lijk inzicht, het verstand is de hoogste rechter. Het is de zonde van het intellect, dat zichzelf tot beginsel en norm van moraal en godsdienst maakt.<sup>502</sup> Men wordt ofwel rationalist volgens de ideeën van Locke, ofwel een aesthetisch moralist als Shaftesbury, die het geweten vervangt door schoonheidszin.<sup>503</sup>

Reeds in een memorandum van 6 April 1823 constateert Newman de onverzoenlijke tegenstelling tusschen zijn standpunt, volgens hetwelk de zonde ons tot vijanden van God maakt, en degenen, die in de zonde niets anders zien dan iets wat tegen den goeden smaak is.<sup>504</sup> *Moral sense* is eigen inzicht zonder morele en religieuze beginselen, | het wijst niet op een beginsel buiten en boven den mensch en streeft niet naar onderwerping aan een hoogsten Wetgever. Het is een beginsel van zelfverheffing en stelt morali-teit gelijk met schoonheid. Het ontkent het bestaan van erfzonde en schuld, van Gods Rechtvaardigheid en Toorn als beginselen van Zijn bestuur over de wereld, dit alles is tegen de harmonie en schoonheid; alleen benevolentie regeert de wereld.<sup>505</sup> Het is de religie van den *gentleman*. Zijn hoogste beginsel is nooit iemand te kwetsen, het menschelijk schoone is de maatstaf van alle dingen. Ontwikkeling is deugd, onwetendheid is zonde. Deze ideeën vormen het ideaal van de wereld. In de meeste van deze ideeën ligt iets waars, maar ze zijn onvolledig, en juist omdat men ze als de geheele waarheid neemt is het geheele systeem bedorven en valsch. “Conscience is most certainly a moral sense, but it is more; vice

<sup>500</sup> G.A., blz. 105.

<sup>501</sup> I.c., blz. 106.

<sup>502</sup> Idea, blz. 191.

<sup>503</sup> I.c., blz. 191–211.

<sup>504</sup> Cor., I, blz. 69–70. Vgl. Idea, blz. 191–211.

<sup>505</sup> Idea, I.c.; U.S., blz. 104: “moral sense is substantially but an instinct of benevolence”, vgl. P.P.S., I, blz. 312.

again, is a deformity, but it is worse”.<sup>506</sup> Door de loochening van de zonde- en schuldgedachte neemt men de werkelijkheidsbasis van allen godsdienst weg: *Mere Reason* of *moral sense*, zonder het geweten brengt een *Religion of Philosophy*, een *Religion of Civilisation* voort, die een caricatuur, een bespotting zijn van allen godsdienst.<sup>507</sup> Opnieuw blijkt hieruit, dat | alleen het geweten het innerlijk beginsel is in den mensch, dat hem brengt tot de erkenning van een Opperwezen buiten hem, en de verhouding tot dit Opperwezen bepaalt.

144

Uit de wijze, waarop dit Opperwezen zich aan den mensch manifesteert in het geweten, is het duidelijk, dat dit God is. Newman toont vooral aan, *hoe* wij een *image* van God kunnen verwerven, en daardoor tot werkelijke instemming komen met de propositie, dat God bestaat.<sup>508</sup> In den mensch bestaat geen scheiding tusschen de kennis van het Godsbeeld, dat hij zich vormt uit de gegevens van het geweten en de kennis: deze Persoon is God. Wanneer we echter deze kennis van het Godsbestaan ontleiden, vinden we een proces van verschillende ken-acten. De propositie: God bestaat, is een begripsmatige conclusie, getrokken door het verstand uit de gegevens van het geweten. Deze gegevens, een concreet bevel en concrete gevoelens, zijn particulier en roepen een concreet beeld op in mijn religieuze verbeelding. Uit deze innerlijke ervaring trekt het verstand de algemeene conclusie: er bestaat een God, tot Wien ik niet alleen mijn innerlijke ervaring, maar geheel de schepping herleid. Deze instemming is begrips|matig: “we generalize a consistent, methodical form of Divine Unity and Personality with Its

145

<sup>506</sup> Idea, blz. 200.

<sup>507</sup> Idea, blz. 190: “The radical difference indeed of this mental refinement from genuine religion”.

G.A., blz. 400: “Its large and deep foundation is the sense of sin and guilt, and without this sense there is for man, as he is, no genuine religion. Otherwise it is but counterfeit and hollow; and that is the reason why this so-called religion of civilization and philosophy is so great a mockery”.

<sup>508</sup> G.A., blz. 105.

attributes, from particular experiences of the religious instinct”.<sup>509</sup> Deze begripsmatige kennis is onmiddellijk gerealiseerd door het kennend subject in de innerlijke ervaring, waarin het subject de gegevens bezit voor de kennis van God, door n.l. dit Godsbegrip te concretiseeren, te realiseeren in het beeld, dat mijn religieuze verbeelding zich gevormd heeft. De goddelijkheid van het Opperwezen leidt mijn verstand af uit de absolute onafhankelijkheid en autoriteit, welke zich in de bevelen van het geweten manifesteert,<sup>510</sup> waaruit blijkt dat dit Wezen boven al het aardsche boven al het geschapene is verheven, dat het aan Zichzelf alle gezag over de gansche schepping ontleent, dat het alleen krachtens Zichzelf is, “one eternal, self-existing something”.<sup>511</sup> Dat Hij een Persoon is openbaart zich eveneens in de aard van het bevel en de gevoelens die ik innerlijk ervaar.<sup>512</sup> Hij is onzichtbaar, Hij kent | alle harten, Hij is alwetend, en de Rechter over goed en kwaad, Hij is God.<sup>513</sup>

146

De begripsmatige kennis van het Godsbestaan realiseeren wij altijd meer, door aan Hem toe te schrijven, wat ik in mijn innerlijke ervaringen omtrent Hem leer kennen. Uit den persoonlijke aard van de kennis welke ik omtrent Hem bezit volgt op de eerste plaats, dat Hij *mijn* God is. Hij staat in persoonlijke verhouding tot mij, als *mijn* Wet, *mijn* Rechter, en ook, als *mijn* Belooner, *mijn* Zaligmaker. De gegevens van mijn innerlijke ervaring zijn voor Newman meer

<sup>509</sup> l.c., blz. 63.

<sup>510</sup> Omdat het geweten ons het bevel van God openbaart en zijn autoriteit niet bewijst, maar oplegt, meende Newman in de *Oxford University Sermons*, dat gehoorzaamheid aan het geweten een daad was van Geloof. Later heeft Newman deze meening gewijzigd. Gehoorzaamheid aan het geweten kan echter met behulp van de genade worden verheven tot een daad van Geloof. Vgl. U.S., blz. 19, en Ms. *The proof of Theism*, blz. 12.

<sup>511</sup> Callista, blz. 314.

<sup>512</sup> Aanvankelijk meende Newman, dat het geweten uit zichzelf een oneindige intelligentie als beginsel der Schepping deed kennen, zonder iets te zeggen over de Persoonlijkheid van God. Het kon zijn een “pervading Soul of the Universe”, of een absolute Eénheid enz. De natuurlijke godsdienst miste daardoor de kennis van een persoonlijke God, en het object voor hun affecties. Om deze leemte aan te vullen, creëerden zij zich een persoonlijke Logos, aan wien zij persoonlijke attributen toeschreven. Vgl. U.S., blz. 22-24.

<sup>513</sup> Ms. *The proof of Theism*, blz. 15.

onmiddellijk en zeker dan de gegevens der zintuigen; dat ik besta en dat ik een geweten bezit, is een onmiddellijk gegeven van het bewustzijn. Wanneer ik dus in het geweten de gegevens vind voor een werkelijke kennis van God, dan volgt deze kennis onmiddellijk op het bewustzijn, dat ik zelf ben; de zekerheid omtrent het Gods-bestaan volgt onmiddellijk uit en na de zekerheid omtrent het feit dat ik zelf besta.<sup>514</sup>

De eigenschappen van God leeren wij kennen door den God, zooals het geweten ons Hem doet kennen, te beschouwen | onder het opzicht van een bepaalde eigenschap. Niet door een handige serie van logische deducties, waardoor we de eene eigenschap logisch uit de andere afleiden, zonder dat we in staat zijn iets van de werkelijke inhouden dezer termen en proposities te overmeesteren, maar door een rustig bezinnen en een langzaam verstaan, waardoor ze zich aan onzen geest manifesteren als werkelijkheden, één, identiek met de goddelijke substantie. Zijn beeld, ons geopenbaard in het geweten roept onze affecties op, en in deze affectieve beschouwing doet Hij zich kennen als de Eeuwige, Alomtingenwoordige, de Alwetende, voor wij begripsmatig redeneeren over Zijn eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, alwetendheid.<sup>515</sup>

De zekerheid omtrent het bestaan van God en de kennis van Zijn natuur verwerven wij door persoonlijke activiteit. Cultuur van het geweten maakt zijn uitspraken fijner en krachtiger; daardoor vormt zich op volmaaktere wijze de subjectieve gesteltenis, welke voor het verstand vereischt is, om het beeld van God in de reflexen van het geweten | te onderscheiden, en versterken wij de gegevens, welke dit beeld in ons weergeven. Onmogelijk is het deze kennis te forceeren, “to cross by a short path”,<sup>516</sup> “to hurry on”.<sup>517</sup> De eenige weg is de

514 I.c.: “such recognition comes close upon my recognition that I am, and is only not so clear an object of perception as is my own existence”.

Vgl. Apo., blz. 195: “from a boy I had been led to consider that my Maker and I, His Creature, were the two beings, luminously such, in rerum natura”.

515 G.A., blz. 314–316: Vgl. I.c., blz. 315: “To the mere barren intellect there are but the pale ghosts of notions; but the trained imagination sees in them the representations of things”.

516 The Arians, blz. 45.

517 G.A., blz. 314.



langzaam voortschrijdende kennis van Gods Aanwezigheid in de schepping, op de eerste plaats in de innerlijke wereld van onzen geest. Nooit heeft Newman een inzicht door abstracte argumenten willen forceeren, hij legt de nadruk op het geduld, als moeilijkheden niet overwonnen kunnen worden. “I do not ask to see the distant scene — one step enough for me”.<sup>518</sup>

### Art. 3. De buitenwereld en het Godsbestaan

Na deze beschouwing over de kennis van God door het geweten, stellen wij de vraag: wat zegt ons de buitenwereld over God? Kent het verstand God uit de zichtbare Schepping?

149 Bij de beantwoording van deze vraag moeten we voor oogen houden, dat Newman onder verstand verstaat, het verstand van den gevallen mensch, en de wereld als gevallen wereld.<sup>519</sup> Het verstand als *right reason* d.i. het verstand | steunend op de juiste beginselen, welke in overeenstemming zijn met het object, en zelfs *unaided reason*, d.i. het verstand krachtens zijn natuurlijk vermogen, “when correctly exercised”, leidt tot God. Maar het verstand, zooals het “actually and historically” bestaat, is verzwakt, en als zoodanig beschouwt Newman hier het verstand.<sup>520</sup>

<sup>518</sup> V.V., blz. 156.

Vgl. Cor., II, blz. 381, in een brief aan Mrs. Thomas Mozley (Newman's zuster Harriet) van 29 sept. 1843: “My dear Harriet, you must learn patience, so must we all, and resignation to the will of God”.

<sup>519</sup> U.S., *Preface* en *Sermon IV*; zie boven blz. [53, v.v.], [58].

Vgl. Przywara, *Christentum*, IV. Band: *Newmans Wesen und Werk*, blz. 70–71.

<sup>520</sup> Apo., blz. 243: “I am not speaking here of right reason, but of reason as it acts in fact and concretely in fallen man. I know that even the unaided reason, when correctly exercised, leads to a belief in God...but I am considering the faculty actually and historically; and in this point of view, I do not think I am wrong in saying that its tendency is towards a simple unbelief in matters of religion”.

Idea, blz. 181: “Right reason, that is, Reason rightly exercised, leads the mind to the Catholic Faith.... But Reason, considered as a real agent in the world, and as an operative principle in man's nature, with an historical course and definite results, is far from taking so straight and satisfactory a direction”.

Vervolgens geldt hier het dualisme van begripsmatige en werkelijke kennis. Kan mijn verstand in de abstracte orde het bestaan van God beredeneeren uit de gegevens van de buitenwereld, en kan ik ook met een persoonlijke, werkelijke instemming het Godsbestaan aanvaarden krachtens deze gegevens?

Het probleem is voor Newman een der moeilijkste, en zijn antwoord is niet altijd gelijkloidend geweest. In zijn jongere werken<sup>521</sup> spreekt Newman de meening uit, dat, zuiver verstandelijk bezien, de wereld niet tot de aanvaarding van het Godsbestaan dwingt. Het verstand is “perplexed with the disorders of the present scheme of things”,<sup>522</sup> en alleen de godsdienstige overtuiging weerhoudt ons, het bestaan van God te ontkennen. De fysieke wetenschappen en de natuurphilosophie leiden uit zichzelf tot de aanvaarding van een wereldziel, niet tot God.<sup>523</sup> Eenerzijds pleit “the blind, tumultuous rush of events”,<sup>524</sup> waarin we geen morele structuur, geen naar God bewegende lijn waarnemen, maar eerder het tegendeel, tegen het Godsbestaan, van den anderen kant schijnt de uniformiteit, waarmee de wetten der natuur werken, het bestaan van een particuliere Providentie uit te sluiten<sup>525</sup> en te wijzen op een deterministisch, blind beginsel.

Newman ging zoo ver, dat hij meermalen verdedigde, dat de studie der natuur, wanneer men niet a-priori van godsdienstige beginselen uitgaat, consequent tot atheïsme voert.<sup>526</sup> In een latere editie, en in de werken, na 1845 geschreven, wijzigt Newman deze

<sup>521</sup> In *Oxford University Sermons*, uitgegeven in 1843; in het essay *The Tamworth Reading Room*, van 1841.

<sup>522</sup> U.S., blz. 19, 21.

<sup>523</sup> D.A., blz. 302.

<sup>524</sup> G.A., blz. 397.

<sup>525</sup> G.A., blz. 117; vgl. D.A., blz. 303.

<sup>526</sup> D.A., blz. 300: “I belief that the study of nature, when religious feeling is away, leads the mind, rightly or wrongly to acquiesce in the atheistic theory, as the simplest and easiest”.

U.S., blz. 194: “It is indeed a great question whether Atheism is not as philosophically consistent with the phenomena of the physical world, taken by themselves, as the doctrine of a creative and governing Power”.

151 meening, die ook met de | katholieke leer niet is te vereenigen.<sup>527</sup> Wij zagen reeds, hoe hij in de *Grammar of Assent* uitdrukkelijk de noodzakelijkheid van het Godsbestaan afleidt uit de orde der natuur.<sup>528</sup> Op een andere plaats bevestigt hij, dat het bestaan van God door logische argumenten bewezen kan worden.<sup>529</sup> De waarheid, zegt Newman, moet rusten op gronden “intrinsically and objectively and abstractedly demonstrative”.<sup>530</sup> Maar deze bewijsvoeringen blijven begripsmatig en leiden tot een begripsmatige instemming. De instemming met de waarheid van een propositie als zoodanig is een begripsmatige instemming.<sup>531</sup> Voor een werkelijke, persoonlijke instemming beteekenen deze argumenten op zichzelf niets. Zij zijn niet “unanswerable and irresistible”, zij brengen mij geen werkelijkheid, maar een begrip. Om de werkelijkheid te kennen en te aanvaarden moet ik van een bepaald standpunt uitgaan.<sup>532</sup> Voor dit standpunt ben ik verantwoordelijk, maar het kan mij beletten een waarheid te aanvaarden. De werkelijkheid van het Godsbestaan heb ik leeren kennen door het geweten. Voor een geest, zegt Newman, die met zorg is gevormd op den grondslag van zijn natuurlijk geweten, is de wereld, zoowel de wereld van de natuur als de mensch zelf, een weerstraling van die waarheden omtrent | den Eénen, Levenden God, welke hem vertrouwd waren van zijn jeugd af.<sup>533</sup>

152

Voor Newman zelf bleef de kennis van God uit de buitenwereld altijd vol moeilijkheden. In de *Apologia* spreekt hij met groote kracht zijn gevoelens uit: “The world seems simply to give the lie to that great truth, of which my whole being is so full”, en in de *Grammar* spreekt hij nog over “the vast complicated disorder”.<sup>534</sup> Nooit konden deze moeilijkheden zijn zekerheid aantasten, en wij

527 l.l.c.c.

528 Zie boven blz. [31, v.v.].

529 G.A., blz. 336.

530 l.c., blz. 410.

531 Zie boven blz. [85].

532 G.A., blz. 410; vgl. l.c., blz. 338, 293; zie boven blz. [40–50].

533 G.A., blz. 116.

534 Apo., blz. 241–243; G.A. blz. 117.

moeten hierbij denken aan zijn leer over het onderscheid van rede-neering en instemming. De instemming bestaat in den geest, onafhankelijk van de redeneering. Een eens verworven zekerheid wordt door moeilijkheden niet aangetast.<sup>535</sup> Degenen, die door moeilijkheden hun geloof verliezen, hebben van den aanvang af getwijfeld, zij komen van twijfel tot ongelooft, van ongelooft tot atheïsme.<sup>536</sup>

De zekerheid omtrent het Godsbestaan rust voor Newman op het getuigenis van het geweten. Van de drie bronnen, die ons over God onderrichten: onze eigen geest, het algemeen getuigenis der menschheid, en de wereld, is onze eigen geest, d.i. ons geweten de meest gezagvolle, wiens aanwijzingen ons geven “the rule, by which we test, | interpret, and correct what is presented to us for belief”, ook door beide andere bronnen.<sup>537</sup> Volgens de aanwijzingen van het geweten kennen we, verklaren we, en corrigeeren we, wat de wereld ons voorlegt. Wanneer de wereld niet op klare wijze getuigt voor het bestaan en de Providentie van God, dan zegt het geweten mij, dat ik zelf de oorzaak ben, waardoor ik van God vervreemd ben, en ik Zijn beeld in de Schepping niet terugken. God is een verborgen God, maar de verwijdering tusschen God en het Schepsel is door het schepsel veroorzaakt. Het grootste mysterie der wereld is het probleem van het fysieke en morele lijden. Hoe is het lijden ontstaan? Moet dit niet verklaard worden, doordat er naast de Wil van God een andere wil zich mengde in de dispositie van de Schepping, en de geschapen harmonie verbrak?

153

Met deze beschouwingen besluiten wij onze uiteenzetting over het geweten als geleide tot God. De wijze, waarop Newman het probleem van het Godsbestaan stelt, is verschillend van de wijze, welke wij meestal vinden in de wijsbegeerte. Hij zoekt niet alleen de oplossing van een zuiver wijsgeerig, maar tevens van een religieus vraagstuk, hij zoekt niet alleen God als Oorzaak en Schepper

<sup>535</sup> Zie boven blz. [84].

<sup>536</sup> Mix., blz. 227: “they launch forward in a course of infidelity, not really believing less, as they proceed, for from the first they believed nothing”.

<sup>537</sup> G.A., blz. 389.

154      aller dingen, maar tevens God, die spreekt in | zijn geweten, die zijn  
Rechter en Zaligmaker is. Deze beschouwingswijze sluit aan bij zijn  
opvatting over de werkelijkheid in het algemeen. Zijn wijsbegeerte  
is er eene van het concreet-persoonlijke waar het individueel-exis-  
teerende de werkelijkheid is in den vollen zin des woords, bijzonder  
de eigen existentie van iederen persoon, als het middelpunt van  
al het geschapene, waaromheen al het overige is geordend, en die  
155      zelf rechtstreeks is gericht op den Persoon van God, in Wien de  
menschelijke persoonlijkheid zijn rust en verklaring vindt. |

## Bronnen en Literatuur<sup>538</sup>

N.B. Slechts die werken geef ik aan, welke ten minste zijn aangehaald.

### Werken van Newman (volgens geciteerde editie)

1. *Apologia pro vita sua*, London, 1929
2. *The Ariens of the Fourth Century*, London, 1871
3. *Callista*, London, 1876
4. *Discussions and Arguments*, London, 1924
5. *Difficulties of Anglicans*, vol. I, London, 1894; vol. II, London, 1892
6. *Development of Christian Doctrine*, London, 1927
7. *Essays Critical and Historical*, vol. I-II, London, 1881
8. *Grammar of Assent*, London, 1930
9. *Idea of a University*, London, 1931
10. *Meditations and Devotions*, London, 1894
11. *Discourses to Mixed Congregations*, London, 1871
12. *Sermons on Various Occasions*, London, 1898
13. *Parochial and Plain Sermons*, 8 vols. London, 1875
14. *Present Position of Catholics in England*, London, 1851 | 156
15. *Sermon Notes*, London, 1913
16. *Oxford University Sermons*, London, 1872
17. *Verses on Various Occasions*, London, 1890
18. *Letters and Correspondence of J.H. Newman, during his life in the English Church*. Edited by Anne Mozley
19. J. Rickaby S.J., *Index to the Works of J.H. Card. Newman*, London, 1914

<sup>538</sup> Een uitgebreide literatuuropgave vindt men in Dr. J.H. Gunning, *John Henry Kardinaal Newman*, Amsterdam, 1933, blz. 733-755, en in J. Guittou, *La Philosophie de Newman*, Paris, 1933, blz. 195-230.

# Werken over Newman en varia.

- Adam, Dr. K. *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, Rottenburg a. Neckar, 1923
- d'Arcy, M.C., S.J. *The Nature of belief*
- Bacchus, F.J., Tristram, H. art. *Newman* in *Dictionaire de Théologie Catholique*, t. XI, 1, col. 327-398
- Bacchus, F.J. *Newman's Oxford University Sermons*, in *The Month* 140, 1922, blz. 1-12
- Bacchus, F.J. *How to read the Grammar of Assent?* in *The Month* 143, 1924
- Barry, W. *Newman*, London, 1904
- Baudin, E. *La philosophie de la foi chez Newman*, in *Rev. de Phil.* 1906
- Bouyer, L. *Newman et le Platonisme de l'âme anglaise*, in *Rev. de Phil.* 1936, blz. 289
- Brémond, H. *Newman. Essai de biographie psychologique*, Paris, 1932.
- 157 Butler, J. *Analogy and Sermons*, London, 1889 |
- de Groot, Dr. J.V., O.P. *John Henry Newman over de gronden van godsdienstige zekerheid*, in *Denkers van onzen tijd*, blz. 207-296, Bursum, 1918
- Guitton, J. *La philosophie de Newman*, Paris, 1933
- Gunning, Dr. J.H. *John Henry Kardinaal Newman*, Amsterdam, 1933
- Hutton, R.H. *Cardinal Newman*, London, 1891
- Juergens, S.P., S.M. *Newman on the psychology of faith in the individual*, New York, 1928
- Laros, M. *Kardinal Newman*, Mainz, 1921
- Laros, M. *J.H. Kard. Newman. Ausgewählte Werke*, II Bnde., I. Teil: *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*, Mainz, 1936
- Laros, M. art. *Newman*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII, col. 531-534

- Penido, M.T.L. *La Conscience religieuse*, Paris, 1935
- van de Pol, Dr. W.H. *De Kerk in het leven en denken van Newman*, Nijkerk, 1936
- Przywara, E. S.J., Karrer, O. *Christentum*, VIII Bde., Freiburg im Breisgau, 1922, IV. Band: *Einführung in Newman's Wesen und Werk*
- Przywara, E., S.J. *Religionsbegründung. Max Scheler – J.H. Newman*, Freiburg im Breisgau, 1923
- Sobry, P. *Newman en zijn Idea of a University*, Antwerpen-Brussel, 1934
- Stoker, H. G. *Das Gewissen*, Bonn, 1925
- Ward, Wilfrid *The Life of J.H. Card. Newman*, 2 vols., London, 1913
- Ward, Wilfrid *W.G. Ward and the Catholic Revival*, London, 1893
- Ward, Wilfrid *Ten personal Studies*, London, 1908
- Ward, W.G. *The Philosophy of Theism*, 2 vols., London, 1884
- Webb, C.C.J. *Religious Thought in the Oxford Movement*, London, 1928



